





كِتَابُ فِي نَشْأَةِ الْعَقِيدَةِ الْإِلَهِيَّةِ

بِمَقَامِ
عَبَّاسِ مُحَمَّدٍ الْعَقَّادِ

مَنْشُورَاتُ
الْمَكْتَبَةِ الْعَصْرِيَّةِ

تقديم

موضوع هذا الكتاب نشأة العقيدة الإلهية ، منذ اتخذ الإنسانُ رباً إلى أن عرف الله الأحد ، واهتدى إلى نزاهة التوحيد

وقد بدأناه بأصل الاعتقاد في الأقوام البدائية ، ثم لخصنا عقائد الأقوام التي تقدمت في عصور الحضارة ، ثم عقائد المؤمنين بالكتب السماوية ، وشفعنا ذلك بمذاهب الفلاسفة الأسبقين ، ومذاهب الفلاسفة التابعين ، وختمناه بمذاهب الفلاسفة العصرية ، وكلمة العلم الحديث في مسألة الإيمان

وكانت عنايتنا فيه بالعقيدة الإلهية دون غيرها . فلم نقصد فيه إلى تفصيل شعائر الأديان ولا إلى تقسيم أصول العبادات . لأن الموضوع على حصره في نطاقه هذا أوسع من أن يستقصى كل الاستقصاء في كتاب

وإن موضوعاً كهذا الموضوع المحيط لعرضه للتشعب والتطويل كيفما تناوله الكتائب ومن أى جانب تحراه ، فلا بد فيه من إيجاز ، ولا بد فيه من اكتفاء

غير أننا تحررنا الإيجاز وتحررنا معه أن يغنيننا فيما قصدناه ، وذلك هو الإلمام بأطوار العقيدة الإلهية على وجهتها إلى التوحيد ، وأن تكون هذه الأطوار مفهومة العلل والمقدمات

وإن الله الذى هدى الأمم كافة على هذا النهج البعيد ، لسكفيل أن يهديننا عليه ، وأن يوفقنا لسداد النظر فيه . فلا هداية إلا به ، ولا معول إلا عليه . إنه سميع بصير مجيب .

عباس محمود العقاد

أصل العقيدة

ترقى الإنسان في العقائد كما ترقى في العلوم والصناعات
فكانت عقائده الأولى مساوية لحياته الأولى ، وكذلك كانت علومه وصناعاته .
فليست أوائل العلم والصناعة بأرقى من أوائل الأديان والعبادات ، وليست عناصر
الحقيقة في واحدة منها بأوفر من عناصر الحقيقة في الأخرى
وينبغي أن تكون محاولات الإنسان في سبيل الدين أشق وأطول من محاولاته
في سبيل العلوم والصناعات
لأن حقيقة الكون الكبرى أشق مطلباً وأطول طريقاً من حقيقة هذه الأشياء
المتفرقة التي يعالجها العلم تارة والصناعة تارة أخرى
وقد جهل الناس شأن الشمس الساطعة وهي أظهر ما تراه العيون وتحسه الأبدان ،
ولبثوا إلى زمن قريب يقولون بدورائها حول الأرض ويفسرون حركاتها وعوارضها
كما تفسر الألفاظ والأحلام . ولم يخطر لأحد أن ينكر وجود الشمس لأن العقول
كانت في ظلام من أمرها فوق ظلام ، ولعلمها لا تزال
فالرجوع إلى أصول الأديان في عصور الجاهلية الأولى لا يدل على بطلان
التدين ، ولا على أنها تبحث عن محال . وكل ما يدل عليه أن الحقيقة الكبرى
أكبر من أن تتجلى للناس كاملة في عصر واحد ، وأن الناس يستعدون لعرفانها
عصراً بعد عصر وطوراً بعد طور ، وأسلوباً بعد أسلوب ، كما يستعدون لعرفان الحقائق
الصغرى ، بل على نحو أصعب وأعجب من استعدادهم لعرفان هذه الحقائق التي يحيط
بها العقل ويتناولها الحس والعيان
وقد أسفر علم المقابلة بين الأديان عن كثير من الضلالات والأساطير التي آمن بها
الإنسان الأول ولا تزال لها بقية شائعة بين القبائل البدائية ، أو بين أم الحضارة

العريقة ولم يكن من المنظور أن يسفر هذا العلم عن شيء غير ذلك ، ولا أن تكون الديانات الأولى على غير ما كانت عليه من الضلالة والجهالة . فهذه هي وحدها النتيجة المعقولة التي لا يترقب العقل نتيجة غيرها ، وليس في هذه النتيجة جديد يستغربه العلماء أو يبدنون عليه جديداً في الحكم على جوهر الدين . فإن العالم الذي يخطر له أن يبحث في الأديان البدائية ليثبت أن الأولين قد عرفوا الحقيقة الكونية السكاملة منزهة عن شوائب السخف والغباء إنما يبحث عن محال

فأيا كان الرأي في جوهر الدين فالنقص في المبادات الهمجية أمر مفروغ منه لا يستدل به على نقي ولا إثبات . وإنما يصح أن يوصف بالغرابة لسبب واحد ، وهو هذا الإجماع على الاعتقاد أيا كان موضوع الاعتقاد ، كأنما يوجد الاستعداد للعقيدة أولاً ثم توجد العقيدة على اختلاف نصيبها من الرشد والضلال ، أو توجد الملكة أولاً ثم يوجد موضوع الاعتقاد ، ولا تتوقف صحة الملكة على صحة الموضوع ففي الطبع الإنساني جوع إلى الاعتقاد كجوع المعدة إلى الطعام

ولنا أن نقول إن « الروح » تجوع كما يجوع الجسد ، وإن طلب الروح لطعامها كطلب الجسد لطعامه ، لا يتوقف على جودة الغذاء ولا على حلاوة المذاق ، بل يتوقف على شعور الغريزة بالحاجة إليه

ونخال أننا لا نخرج بالمشابهة عن مداها إذا قلنا إن إنكار الحاسة الدينية لرداءة العقيدة الأولى أو سخف موضوعها كانكار المعدة في الجوف لرداءة المأكول وسخافة الغذاء . فإنما المرجع إلى بنية الروح وبنية الجسد في الحالتين ، وكلتاهما حق لا يقبل المراء

حق لا يقبل المراء أن الحاسة الدينية بعيدة الغور في طبيعة الإنسان وحق لا يقبل المراء أن الإنسان يجب أن يؤمن ولا يستقر في وسط هذه العوامل بغير إيمان

وهو قد وجد في وسط هذه العوامل لامراء . فإذا كان الإيمان هو الحالة التي تتطلبها

منه وجوده — فضعف الإيمان شذوذ يناقض طبيعة التكوين ويدل على خلل في الكيان .

وقد اتفق علماء المقابلة بين الأديان على تأصل العقيدة الدينية في طبائع بنى الإنسان من أقدم أزمنة التاريخ ، ولكنهم لم يتفقوا على أصل العقيدة أو أصل الباعث عليها . ولا بد لها من باعث . فلن يكون الوقوف على باعثها دليلاً على بطلانها . لأنها لا تأتى بغير باعث يؤدي إليها كائناتاً ما كان

نعم هي ترجع إلى باعث يحفز الطبيعة الإنسانية إلى البحث عنها ، وكذلك نبحث عن الطب إذا مرضنا ، ونبحث عن الملجأ الأمين إذا فرغنا ، ونبحث عن المال إذا افتقرنا ، ولا يقدح ذلك بحال من الأحوال في صحة الطب أو الأمن أو المال فما هو الباعث في الطبيعة الإنسانية إلى طلب العقيدة ، وهل يلزم أن يكون باعثاً واحداً أو يجوز أن يرجع إلى بواعث كثيرة ؟ وهل يثبت هذا الباعث على حالة واحدة أو تتجدد له أحوال بعد أحوال بتعاقب الأطوار أو الأجيال ؟

أما أنه باعث واحد فلا وجه للزومه ، ولا مانع لتعددده . ويصح جداً أن تتفق جميع البواعث التي تفرق العلماء في شرحها وسرد الشواهد عليها ، وألا ينفرد باعث منها بنشأة الدين منذ أقدم العصور ، وألا توصل الأبواب على البواعث الأخرى التي قد تتجدد الآن ، وقد تمضى في التجدد إلى غير انتهاء

يرى كثير من العلماء أن الأساطير هي أصل الدين بين الأمم . وهو رأي لا يرفض كله ولا يقبل كله . لأن العقائد الممجيّة قد تلبست بالأساطير في جميع القبائل الفطرية ، فلا يسهل من أجل هذا أن نرفض القول بالعلاقة بين الأسطورة والعقيدة ولكن لا يسهل من جهة أخرى أن نطابق بين العقيدة والأسطورة في كل شيء . وفي كل خاصة ، لأن العقيدة قد تحتوى الأسطورة ولكن الأسطورة لا تحتويها . إذ يشتمل عنصر العقيدة على زيادة لا يشتمل عليها عنصر الأسطورة ، وهي زيادة

الإلزام الأخلاقي والشعور الأدبي بالطاعة والولاء ، والأمل في المعونة والرحمة من جانب الرب المعبود

وقد وجدت أساطير كثيرة لا تتجاوز الأوصاف الرمزية والمشابهة الفنية التي طبع عليها الخيال : فهي ترجع إلى ملكة التجسيم والتصوير ، ولا ترجع إلى ملكة الإيمان والاعتقاد

ووجدت أساطير كثيرة سببها عجز اللغة الإنسانية في نشأتها الأولى ، كما ثبت للعلامة اللغوي ماكس مولر صاحب هذا التفسير لنشأة الأساطير ، فإن الذي يقول إن الأرض أم الثمرات كالذي يقول في العصر الحديث إن فرنسا أم الثورة ، ولكننا نعرف التناقض الحى فلا نخلط بين الحقيقة والحجاز ، ولم يكن الأقدمون على علم بذلك فلا يعضى الزمن على التشبيه حتى تصبح الأمومة المجازية كأومة الواقع بين الأحياء ولا شك أن الإنسان يسمع الأسطورة ولا يتدين بها ، ويتدين بالعقيدة ولا يلزم من ذلك أن تصطبغ أمامه بصبغة الأساطير . فليست كل أسطورة عقيدة وإن كانت كل عقيدة في الجاهلية الأولى قد تلبست ببعض الأساطير .

* * *

ويرى تايلور Tylor أن ملكة الاستحياء Animism هي أصل الاعتقاد بالأر باب فالطفل يضرب الكرسي إذا أوقعه كما يضرب الإنسان والحيوان ، وتايلور يعتقد أن الإنسان الأول كان كالطفل في تخيله للأشياء وتمثله لها في صور الأحياء . . . فالنجوم أر باب حية تشعر وتسمع وتطلب ما يطلبه الحى من غذاء ومتاع ، وكذلك الرياح والسحب والينابيع والعوارض الطبيعية على اختلافها . فلا جرم يشمر الهمجى الأول بما حوله من هذه القوى الحية شعور الرهبة والرغبة ، ويحتاج إلى استرضائها بالصلاة والدعاء كما يسترضى الأقوياء من بنى قومه بالملق والرجاء .

ويسبق هر برت سبنسر هذا التفسير بتفسير يوافقه في ظواهر الاستحياء ولا يوافقه في تعليل الاستحياء .

فالإنسان الأول — على ما يرى سينسر — كان يؤمن بحياة الأرباب لأن عبادة الأسلاف هي أقدم العبادات ، وكان يرى الأطياف في المنام فيحسب أنها باقية ترجى وتخشى ، وأنها تتقاضاه فروضاً لها عليه كفروض الآباء على الأبناء وهم بقيد الحياة ولكن يرد على القول بعبادة الأسلاف أنها لم تستغرق عبادات الأقدمين في زمن من الأزمان ، وأن النائم يرى أطياف الغرباء كما يرى أطياف الآباء ، ويرى أطياف الأطفال الضمفاء . بل يرى أطياف السباع التي يخافها في يقظته فلا يعبدها لأنه يخافها وتتردد عليه أطيافها ، بل يقتلها ويحول بينها وبين الطعام .

ومهما يبلغ من قصور العقل في الممّج فهم لا يجهلون أن « الروح » الذي يحوم حولهم في طلب الطعام والشراب يحتاج إليهم ولا يستغنى عنهم . فإن شاءوا منعوا عنه القوت فأردوه ، وإن شاءوا والوه بالقوت فأبقوه ، ولو لم يكن محتاجاً إليهم لما حام حولهم ولا انتظر منهم أن يسترضوه بإشباعه وإروائه ، ولماذا لا يسعى لنفسه كما كان يسعى لها وهو مقيم بين ذويه ؟

ومن الواجب أن نسأل إذا كان الممّج كالطفل ينظر إلى جميع الأشياء كمنظرة إلى الحى الذى يقصد ما فعل : ترى لما إذا لم يعبد الممّجى جميع الأشياء ؟ لا بد أنه قد عرف قبل العبادة وصفاً للربوبية يميز به طائفة من الكائنات عما عداها ، ويرى ذلك الوصف موفوراً في هذا الشيء وغير موفور في سواه وقد نقل السائحون عن أقزام أفريقية الوسطى — وهم في حضيض الممّجية — أنهم يؤمنون برب عظيم فوق الأرباب ، وعُرفت من الممّج قبائل مسفة في الجهالة لم تعبد الأسلاف وجعلت ظواهر الطبيعة مسخرة لروح عظيم

ويرجح آخرون أن السحر هو أصل العبادة وأصل الشعائر الدينية ولكن يقال في الرد عليهم إن السحر يستلزم وجود الأرواح التي تعالج به وتراض بتعاويذه . لأن السحر لا يخلق الآلهة وإنما يخلق السحرة والكهّان الذين يخدمون تلك الآلهة ، ويزعمون أنهم على مقربة منها وعلى علم بما يغضبها ويرضيها

وقد شوهد منذ القدم أن طبيعة السحر غير طبيعة العبادة في أساسها . لأن السحر منوط أبداً بالأمور الخبيثة والوسائل الدنسة والنفايات التي تعاف وتنبذ في الخفاء ، ولم تخل العبادة قط من توسل إلى الخير ورجاء في كرم المعبود ، ولما تخلو من « تطهر » بنوع من أنواع الطهارة يناقض وسائل السحر الخبيث ، فكأنما فرق الناس بين العبادة والسحر عند ما فرقوا بين الأرباب المرجوة والأرباب المرهوبة ، فاتخذوا العبادة لأرباب الخير والحبة واتخذوا السحر لأرباب الشر والبغضاء ومهما يكن من تعليل نشوء السحر فليس لنا أن نزع أن الناس سحروا ثم عبدوا ، بل يحق لنا أن نزع أنهم قد عبدوا ثم سحروا ، لأن السحر اختراع لا معنى له ما لم يسبقه إيمان بالمعبودات التي يروضها السحرة ويخافها العباد

* * *

والأكثر من ناقدى الأديان يعملون العقيدة الدينية بضعف الإنسان بين مظاهر الكون وأعدائه فيه من القوى الطبيعية والأحياء ، فلا غنى له عن سند يبتدعه ابتداء لا يستشعر الطمأنينة بالتعميل عليه والتوجه إليه بالصلوات في شدته وبلواه على أن القول بضعف الإنسان تحصيل حاصل إن أريد به بطلان العقيدة الدينية وإثبات التعطيل . لأن الإنسان ضعيف على كلا الفرضين فليس من شأن ضعفه أن يرجح أحد الفرضين على الآخر

فإذا ثبت أنه من خلق إله فعال قدير فهو ضعيف بالنسبة إلى خالقه ، وإذا لم يثبت ذلك فهو ضعيف بالنسبة إلى الكون ومظاهره وقواه . فإذا لو كان قوياً مستغنياً عن قوى العالم ؟ أيكون ذلك أدعى إلى إثبات العقيدة الدينية والإيمان بالله ؟ إننا إذا حكمنا ببطلان العقيدة الدينية لضعف الإنسان فقد حكمنا ببطلانها على كل حال ، ثبت وجود الله أو لم يثبت بالحس أو البرهان . لأنه لن يكون إلا ضعيفاً بالنسبة إلى الخالق الذي يبدعه ويرعاه

لكن الواقع أن الضعف لا يعمل العقيدة الدينية كل التعليل . لأنها تصدر من

غير الضعفاء بين الناس . وليس أوفر الناس نصيباً من الحاسة الدينية أوفرهم نصيباً من الضعف الإنساني سواء أردنا به ضعف الرأى أو ضعف العزيمة . فقد كان الأنبياء والدعاة إلى الأديان أقوياء من ذوى البأس والخلق المتين والهمة العالية والرأى السديد . . ومهما يكن من الصلة بين ضعف الإنسان واعتقاده فهو لا يزداد اعتقاداً كلما ازداد ضعفاً ولا يضعف على حسب نصيبه من الاعتقاد ، وما زال ضعفاء النفوس ضعفاء العقيدة وذوو القوة فى الخلق ذوى قوة فى العقيدة كذلك

فليس معدن الإيمان من معدن الضعف فى الإنسان ، وليس الإنسان المعتقد هو الإنسان الواهى المزيل ، ولا إمام الناس فى الاعتقاد إمامهم فى الوهن والمزال
وربما كان الأصح والأولى بالتقرير والتحقيق أن العقيدة تعظم فى الإنسان على قدر إحساسه بعظمة الكون وعظمة أسرارهِ وخفاياه ، لا على قدر إحساسه بصغر نفسه وهوان شأنه

فبلغ الإحساس بالعظمة هو مبلغ الإحساس بالعقيدة الدينية . وصغر الكون فى نظر الإنسان نقص فى الشعور بظاهره وخافيه ، ونقص من أجل ذلك فى طبيعة الاعتقاد وطبيعة الإيمان

ومن هنا تكون الحاسة الدينية مجاوبة صحيحة للوجود العظيم الذى يحيط بالإنسان ، سرمدياً بعيد الأغوار عميق القرار

فليس الكيان الصحيح هو الذى يمر بهذا الوجود السرمدى كأنه لا يراه ولا يهتزله ولا يستجاش من أعماقه إذا سبر غوره فقصر عن مداه

وإنما الكيان الصحيح هو الذى يجيش بتلك الحاسة القوية فيستهل الكون ويستقبله بالخيرة والتقديس . لأنه فى الواقع هائل محير جامع لمعانى القداسة من حيث نجمت فى لغة اللسان أو لغة الضمير

وعلى هذا تكون العقيدة من مصدر الصحة لأنها تجاوب الوجود المحيط بالنفس الإنسانية ، ولا تكون من مصدر النقص والغفلة عن حقائق الأمور

وإذا رجح القول بأن العقيدة « ظاهرة اجتماعية » يتلقاها الفرد من الجماعة فليس الضعف إذن بالعامل الملحّ في تكوين الاعتقاد . لأن الجماعة تحارب الجماعة بالسلاح المصنوع وقوة الجنان مع القوة العددية ، وتقيس النصر والهزيمة بهذا المقياس المعلوم ، فلا تلجأ إلى مقياس العقيدة المجهول إلا إذا آمنت به لباعث غير باعث السلاح والاستقواء

ورأى فرويد Freud قريب من رأى هؤلاء الذين يردون العقيدة الدينية إلى شعور الخوف في وسط العناصر الطبيعية . وربما اختلط به مزيج من الفريزة الجنسية في بعض المتوسمين وذوى الأعصاب السقيمة . فإن حب الله — كما يفسره فرويد عند هؤلاء — هو بمثابة الحب الجنسي في حالة « التسامى » أو حالة الحماسة ، وتتشابه العوارض كلها مع هذا الفارق بين الحبيين .

قال فرويد في مقاله مستقبل وهم : « ومتى نما الطفل ورأى أنه قد كتب عليه أن يظل طفلاً ما طوال حياته ، وأنه لن يستغنى عن حماية في وجه القوى الجبارة المجهولة — خلع عليها صورة الأبوة وخلق لنفسه الآلهة التي يخافها ويرجو أن يستميلها ولا بد له من أن يكل إليها أن تحميه وترعاه . ومن هنا يصبح تفسير الشوق إلى الأبوة مقروناً بالباعث الآخر وهو حماية الإنسان من جرائر ضعفه ، فتؤدى حالة الطفل الذى يشعر بقلّة حيلته ولا يقوى على الحرمان من حنان الأبوة — إلى حالة الرجل الكبير الذى يشعر بقلّة الحيلة أيضاً ويفتقر إلى نوع من الحنان الأبوى ، فيصيبه في الديانة . . » وقال في الحضارة ومقلقاتها بعد أن أشار إلى آلام الواقع ومحاولة الهرب منها إلى التعزى بالأوهام : « إن ديانات بنى الإنسان جميعاً ينبغى أن تحسب في عداد الأوهام الجماعية التى من هذا القبيل ، ولا حاجة إلى القول بأن الذى يخضع للوهم لا يعلم أنه من الواهين »

ومن الواضح أن حالة « التسامى » هى آخر ما ارتقت إليه الديانات فلا يمكن أن يقال إنها هى ينبوع العقيدة الممجبة الأولى

ولا يمكن كذلك أن يقال أن « العقيدة الدينية » حالة مرضية في الآحاد والجماعات . لأننا لا نتخيل حالة نفسية هي أصح من حالة البحث عن مكان الإنسان من هذا العالم الذى ينشأ فيه ، ولا يتجاهل حقيقته إلا وهو فى « حالة مرضية » أو حالة من أحوال الجهالة تشبه الأمراض .

ولا بد أن نسأل : ما هو الكون فى نظر المممج الأولين ؟ لأن المممج إذا أدرك أن الكون « كل واحد » كان قد ارتفع بنظرته عن الجهالة البدائية وقضى دهرأ طويلا وهو متدين على مختلف الديانات ، فلا يقال إذن إنه بقى بغير أرباب حتى أدرك الكون العظيم ، وأدرك ضعفه وقلة حيلته بالقياس إليه

أما إن كان المممج الأول يخاف العناصر المحيطة به فهو لا يتوهم أنها أحياء تفهم وتسمع دعاءه بعد أن ينحلها عواطف الأبوة ، بل يتوهم ذلك قبل أن ينحلها تلك العواطف ويشعر بأنها قابلة لأن تحل منه محل الآباء من الأبناء . فرحلة الشعور بالأبوة مسبقة لا محالة بمرحلة أخرى قد نشأت فيها الأرباب والعبادات

وقد أسلفنا فى هذه الصفحات أن معدن العقيدة غير معدن الضعف ، فليس أكثر الناس اعتقاداً هم أكثرهم ضعفاً ، وليس الضعف دائماً بالقوى فى الدين والاعتقاد

* * *

وطائفة أخرى من علماء الإنسان يقرنون بين « الطوطم » والدين ويظنون أن الطوطم هى طلائع الأديان بين المممج الأولين

وقد تحقق أن شعائر الطوطم منتشرة بين مئات القبائل الممجية فى استراليا وإفريقية والأمريكيتين وبعض أقطار القارة الآسيوية وجزائرها

فلا تزال فى هذه القارات قبائل كبيرة وصغيرة تتخذ لها على أكثر حيواناً تجمله طوطماً وتزعمه أباً لها أو تزعم أن أباهما الأعلى قد حل فيه ، وقد يكون الطوطم فى بعض الحالات نباتاً أو حجراً يقدسونه كتقديس الأنصاب

وإذا اتخذت القبيلة « طوطا » لها حرمت قتله وأكله في أكثر الأحوال وحرمت الزواج بين الذكور والإناث الذين ينتمون إلى ذلك الطوطم ولو من بعيد . وقد يكون للقبيلة الكبرى بطون متفرقة تتعدد طواطمها ويجوز الزواج بين المنتمين إليها ، ولكنهم يحرمونه في الطوطم الكبير

ومن هذه اللوازم الطوطمية يرجح المخالفون لهذه الفكرة أن الطوطمية لم تكن أصل العقيدة الدينية ، لأنها تنشأ بعد اتساع القبائل واعترافها بأنظمة الزواج وآداب المعاملات ، وليست هذه المرحلة أولى المراحل في تطور الاعتقاد

ولا شك أن الناس قد عرفوا شيئاً يسمى « الروح » يحل في جسد الحيوان أو يتلبس به قبل أن يعرفوا الطوطمية ، وعرفوا كذلك تقديس الأسلاف قبل أن يعرفوها ، وقد وجدت قبائل شتى تتخذ الطواطم وتعبد أرباباً غيرها ، ووجدت قبائل لا تخلع على الطواطم صفة الأرباب على الإطلاق

* * *

والفيلسوف الفرنسي — هنرى برجسون — يرجع بالعقيدة الدينية إلى مصدرين : أحدهما اجتماعى لفائدة المجتمع أو فائدة النوع كله ، والآخر فردى يمتاز به آحاد من ذوى البصيرة والعبقريّة الموهوبة

فالحاسة الدينية الاجتماعية هي « حيلة نوعية » يلجأ إليها خيال النوع الإنسانى لسكب الأثرة الفردية وإقناع الإنسان بنسيان مصالحه في سبيل المصالح الكبرى التى تتعلق بها حياة النوع في جميع الأجيال ، فإن الإنسان لو استوحى عقله وحده خدم نفسه وأطاع لذته ولم يحمل الألم ولا الخسارة من أجل أبناء نوعه . ولما كانت إرادة الحياة مستكنة في النوع كما هي مستكنة في آحاده على انفراد نشأت من الفريزة النوعية ملكةٌ يسميها برجسون بملكّة الخرافة الرمزية أو ملكة الأساطير ، وتكفلت للإنسان بمخلق العوض الذى يستمىض به عن منافعه ولذاته حين يهجرها لمنفعة نوعه . فاعتقد الجزاء بعد الحياة وأحس أنه محاسب على الإضرار بغيره مثاب على الخير

الذى يسديه إلى أبناء نوعه ، واقترنت فيه أثرة الفرد بأثرة النوع ، فاستقامت على التوازن بينهما مصلحته ومصلحة الناس أجمعين

أما الحاسة الدينية في الفرد الممتاز فهي الإلهام أو الكشف الذى يصل بينه وبين قوة الخلق أو دفعة الحياة Elan Vital كما يسميها برجسون ، وقد تطورت دفعة الحياة هذه في ذهن الفيلسوف حتى أصبحت في كتبه الأخيرة « ذاتاً » إلهية تغير ولا تتغير ولكنها كونية غير منفصلة عن هذه الموجودات ، وهي تتجلى على أكملها وأوضحها في بديهة النخبة المختارين من كبار العباقرة الروحانيين ، وهم خالدون كما يرجح الفيلسوف أو أن خلودهم مسألة لا يمنحها العقل ولا يبعد أن تحققها الدراسات النفسية بالأسانيد العلمية ، ولو بعد حين

ويسأل السائل هنا : إذا كانت للخلق قوة كونية تتجلى لبعض الملهمين فلماذا تكون الحاسة الدينية الاجتماعية وهما مختلفاً أو خرافة مزخرفة أو اختراعاً لا أساس له غير الحيلة النوعية لحفظ البقاء ؟ لماذا لا تكون من قبيل « التلمس » البديهي لتلك القوة الكونية ؟ لماذا لا تكون من قبيل الهداية المتدرجة في طريق البحث الصادق عن الحقيقة المجهولة ؟ لماذا يكون في هذا « الوجود » ذات إلهية ثم نسمى البحث عنها حيلة مختلفة أو وهماً من الأوهام ؟

* * *

ومن يسمع لهم رأى راجح في مباحث العقيدة إمام علماء اللغات المحدثين « ماكس مولر » صاحب الرأى المعبود في اشتقاق اللغات ومعانى الأساطير وعلاقتها بالمقائد والعبادات ، فهو يؤمن بأن « البصيرة » هبة عريقة في الإنسان ، وأنا كما قال --- في كلامه على مقارنة الأساطير — « مهما نرجع بخطوات الإنسان إلى الوراء لن يفوتنا أن نقبين أن منحة العقل السليم المستفيق كانت من خصائصه منذ أوائل عهده ، وأن القول بإنسانية متسلسلة على التدرج من أعماق البهيمية إنما هو قول لن يقوم عليه دليل »

ومصادقاً لهذا الرأي يرجح مولر أن الإنسان قد تدين منذ أوائل عهده لأنه أحس بروعة المجهول وجلال الأبد الذي ليس له انتهاء ، وأنه مثل هذه الروعة بأعظم ما يراه في الكون وهو الشمس التي تملأ الفضاء بالضياء ، فهي محور الأساطير والمقائد كما ثبت له من المقابلة بين اللغات واللهجات

وإذا قيل لمولر إن « الأبد » أو اللانهاية معنى لا توجد له كلمة في اللغات الهمجية ولا الحضارة الأولى قال إن الإحساس بالمعاني يسبق اختراع الكلمات ، وقد ثبت أن الإنسان الأول لم يضع في لغاته كلمات لبعض الألوان ، مع أنها قديمة محسوسة بالنظر موصولة بتجاربه اليومية . فإذا بحثنا عن لفظة تدل على معنى اللانهاية فلم نجد لها في لغات الإنسان القديمة فليس ذلك بدليل على أن المعنى النفساني غير موجود أو غير محسوس .

ويبدو لنا أن القول بإدراك « الهمجى » لفكرة اللانهاية بعيد التصديق ، وأنه لو كان قد أدركها قبل أن يتدين لتنزعت عقائده الأولى عن كثير من السخف الذي لا يجمل بتلك الحقيقة الكبرى ، ولا يسلم من فساد الذوق ولا من العجز عن فهم العظام التي تتجاوز أفقه الضيق ومعيشته المحدودة

وإلى هنا نحسب أننا قد ألمنا بأهم الفروض التي خطرت على الأذهان في تحليل العقيدة الدينية ، أو تحليل نشأتها الأولى وجملة ما يقال فيها أننا لا نجد فرضاً منها يستوعب أسباب العقيدة كلها ويفتقنا عن التطلع إلى غيره

وجملة ما نفهمه من ذلك أن مسألة العقيدة أكبر من أن يحصرها تحليل واحد ، وأنها قد تتسع لجميع تلك التعليقات معاً ولا تزال مفتحة الأبواب لما يتجدد من البحوث والدراسات

وهكذا كل شعور واسع النطاق في طبيعة الإنسان
فما من شعور متغافل في أصول الطبيعة يقبل التفسير على وجه واحد والانطواء
في هيئة واحدة ، ولو كان مقصوراً على العالم المحسوس فضلاً عن عالم الغيب أو عالم
ما بعد الطبيعة

فلا يكفي في تفسير الحب مثلاً أن نفسره بحب البقاء أو بحب الجمال أو بحب
اللذة أو الغلبة أو بحب التضحية والمفاداة

ولا يكفي في تفسير الوطنية مثلاً أن نفسرها بالمصلحة أو باللفة أو بوحدة التاريخ
أو بوحدة المكان أو بوحدة الدين أو بعصبية القرابة

فالمسألة الكونية - بل المسألة الأبدية - أعظم جداً من المسألة النوعية أو المسألة
الوطنية ، وأحق من جميع المسائل بتعدد الأسباب وتشعب المناحي وغرابة الأطوار
وليس مما يقدح في النتيجة أنها نجمت من هذا السبب أو ذاك ، على اختلاف
قيمة الأسباب في الفكر والشعور

فالإنسان قد وصل إلى الطب النافع من طريق الشعوذة ، ووصل إلى الكيمياء
الصحيحة من طريق الكيمياء الكاذبة ، ووصل إلى الصواب على الإجمال من
طريق الخطأ على الإجمال ، ولا يقول أحد إنه لن ينتهي إلى صواب إلا إذا بدأ على
صواب ، وإنه إذا أخطأ في المحاولة وجب أن يلزمه الخطأ بغير أمل في الهداية

ويمجوز على هذا أن تنبعث العقيدة عن أكثر الفروض المتقدمة ولا تنبعث عن
فرض واحد ، ولسكنها على تمدد الأسباب يمكن أن تجتمع في تفسير يشملها جميعاً
لأنه يعتبر منها بمثابة التعميم الذي لا تشذ منه ناحية من نواحي التخصيص

فنحن لا نهمل سبباً يخطر على البال إذا قلنا إن العقيدة هي ترجان الصلة بين
الكون والإنسان ، أو قلنا إنها مظهر الصلة بين العالم الأكبر والعالم الأصغر كما
يقول جماعة المتصوفة والنسك

فلا بد من صلة بين الكون وبين كل موجود فيه

ولا بد أن تمتزج هذه الصلة بالوعى والشعور متى كان الوجود من أصحاب
الوعى والشعور

ومن العجيب أن يعرف العلماء شيئاً يسمى الفريزة النوعية ، بل شيئاً يسمى
فريزة الجماعة ، ولا يعرفون شيئاً يسمى الفريزة الكونية أو السليقة الكونية ،
أو ما شاءوا من الأسماء

فإن المحقق أن الصلة بين الكون وموجوداته ماثلة في جميع الموجودات ، ومن
المحقق أن « الوعى » لا يخلو من ترجان لهذه الصلة لا يحصره العقل . لأنه سابق له
محيط به غالب عليه

ومن المحقق أن « الوعى الكونى » ملكة قابلة للترقى والاتساع ، لأن الحقائق التى
تقبل الفهم فى الكون لا تزال على اتساع وارتفاع يفوقان كل وعى ترقى إليه
بنو الإنسان

بل هذه الحواس الجسدية — ودع عنك الحقائق الأبدية — لا تحيط بكل
ما تحسه العيون والأنوف والآذان . فبعض الحيوان يستنشئ الرائحة على بعد أميال
وهى كالعدم فى أنف حيوان آخر ولو كانت منه على مدى قرار يبط . وبعض الأصوات
تلتقطها بالآلات من وراء البحار والقفار وقد كان الغان قبل العصر الحاضر أن
الصوت « عدم » على مد البصر القريب . ومن زعم أن « للوجود » هو ما تناوله
الحس دون غيره كذبه الحس نفسه وقامت الحجة عليه من العيون والأنوف والآذان
فضلاً عن البصائر والعقول

ففى الكون مجال « للوعى الكونى » أوسع من مجال الحواس والملسكات ،
وما دامت الصلة بين الإنسان وبين الكون قائمة فلا بد من دخولها فى نطاق وعيه
على مثال من الأمثلة ، ولا موجب لوقوفها دون غاية من الغايات التى تطيقها ملسكات
الجنس البشرى ، ومنها ملكة الاعتقاد والإيمان

وفى الكون العظيم حقائق لم تقابلها الحواس الجسدية ولا الحواس النفسية كل
المقابلة إلى الآن .

ولا يوجد عقل سليم يمنع أن تترق المقابلة بين الحواس النفسية وبين تلك الحقائق ،
ما دامت قائمة ، وما دام الوعي في طريق الارتفاع والانساع

ولا يوجد عقل سليم يمنع التفاوت في هذه الحواس النفسية — التي نسميها
بالوعي الكونى — فيمتلئ بها أناس ويقفر منها أناس ، ويكون الفارق فيها بين
الموهو بين والمجردين كالغارق — على الأقل — بين أذن الموسيقى التي تميز مئات
الألحان وآذان السواد الذين يحسبونها كلها صوتاً واحداً أو بضعة أصوات

ونقول « على الأقل » لأن المحسوسات التي تدرك بالأذن أضيق من المحسوسات
التي تدرك بالكيان كله مما يعيه وما لا يعيه

فإذا قال لنا قائل إننى أحس « الحقيقة الكونية » أو أحس خالق الكون فلا
ينبغى أن نكذبه لزمنا أن الحقيقة الكونية مستحيلة وأن الوعي الكونى مستحيل .
فإن الحقيقة الكونية لا شك فيها وإن الوعي الكونى لا شك فيه . ولكننا نكذبه
— إن كذبناه — متى شككنا فى صدقه كما نكذب من نشك فى روايته لوقائع
العيان ... ولا شك فى وقائع العيان

ولنا أن نستبعد هذا الأصل أو ذاك من أصول العقائد الممجية الغابرة أو الحاضرة ،
والسكن ليس لنا أن نستبعد « الوعي الكونى » لأنه حقيقة يستلزمها العقل وتؤكددها
المشاهدة فى كل زمن وفى كل موطن وفى كل قبيل

فالعقل الذى يرى للإنسان غرائز نوعية وغرائز اجتماعية يستبعد كل الاستبعاد أن
يخلق الإنسان وهو ذرة من قوى الكون ومادته ثم يخلو من وعى يترجم هذه العلاقة
التي هى أكثر من علاقة ، لأنها احتواء واشتغال

والديانات فى كل قبيل تترجم هذا الوعي الكونى منذ القدم وتمثله بما تشاء من
الرموز والعبارات . وهذا عدا الآحاد الممتازين الذين يبلغ فيهم هذا الوعي أقصاه
ولا تسهل تفسير حالاتهم بعوارض الجنون كما يقول عنهم الجهلاء من أبناء قومهم .
فإن هؤلاء الآحاد هم فى الغالب من أعظم الرجال وأقدرهم على تبديل أحوال الشعوب

والأجيال ، ولا يسعنا أن نصرف حالاتهم بهذه السهولة أو بكلمة واحدة تسمى الجنون ، وهى هى الحالات التى ترتبط بها عقائد الملايين وألوف الملايين ، ونعلم أنها لازمة ومعقولة بل أعظم من اللازم والمعقول ، لأننا إذا حذفنا تلك الحالات وما تبعه عنه من العقائد نظرنا إلى الإنسان بعدها فإذا هو أعجب من أعجب الخرافات فى أسخف البدائة والمعقول . إذ نحن نراه موجوداً فى عالم منبث عنه لا يحسه ولا يبالي أن يحسه ولا يربط حياته بظواهره وخوافيه ولا يقابل تلك الأسرار بسيرة فيه ، وإن غيلان الصحراء وهامات الجاهلية وأصداءها لأقرب إلى العقل من هذا الإنسان

أطوار العقيدة الإلهية

يعرف علماء المقابلة بين الأديان ثلاثة أطوار عامة مرت بها الأمم البدائية في اعتقادها بالآلهة والأرباب :

وهي دور التعدد Polytheism

ودور التمييز والترجيح Henotheism

ودور الوحدانية Montotheism

ففي دور التعدد كانت القبائل الأولى تتخذ لها أرباباً تمد بالعشرات وقد تتجاوز العشرات إلى المئات ، ويوشك في هذا الدور أن يكون لكل أسرة كبيرة رباً تعبده أو تمويزة تنوب عن الرب في الحضور وتقبل الصلوات والتقرايين

وفي الدور الثاني وهو دور التمييز والترجيح تبقى الأرباب على كثرتها ويأخذ رب منها في البروز والرجحان على سائرها . إما لأنه رب القبيلة الكبرى التي تدين لها القبائل الأخرى بالزعامة وتعتمد عليها في شئون الدفاع والمعاش ، وإما لأنه يحقق لعباده جميعاً مطلباً أعظم وألزم من سائر المطالب التي تحققها الأرباب المختلفة ، كأن يكون رب المطر والإقليم في حاجة إليه ، أو رب الزواجر والرياح وهي موضع رجاء أو خشية ، يملو على موضع الرجاء والخشية عند الأرباب القائمة على تسيير غيرها من العناصر الطبيعية

وفي الدور الثالث تتوحد الأمة فتجتمع إلى عبادة واحدة تؤلف بينها مع تعدد الأرباب في كل إقليم من الأقاليم المتفرقة . ويحدث في هذا الدور أن تفرض الأمة عبادتها على غيرها كما تفرض عليها سيادة تاجها وصاحب عرشها ، ويحدث أيضاً أن ترضى من إله الأمة المغلوبة بالخضوع لإلهها ، مع بقاءه وبقاء عبادته كبقاء التابع للمتبوع والخاصية للمالك المطاع

ولا تصل الأمة إلى هذا الوجدانية الناقصة إلا بعد أطوار من الحضارة تشيع فيها المعرفة ويتعذر فيها على العقل قبول الخرافات التي كانت سائدة في عقول المذبح وقبائل الجاهلية . فتصف الله بما هو أقرب إلى صفات الكمال والقداسة من صفات الآلهة المتعددة في أطوارها السابقة ، وتقترن العبادة بالتفكير في أسرار السكون وعلاقتها بإرادة الله وحكمته العالية ، وكثيراً ما يتفرد الإله الأكبر في هذه الأم بالربوبية الحقة وتنزل الأرباب الأخرى إلى مرتبة الملائكة أو الأرباب المطرودين من الحضيرة السماوية والرأى الأرجح عند علماء المقابلة بين الأديان أن الاعتقاد بالثنائية Dualism يأتي أحياناً كثيرة بعد اعتقاد الوجدانية على الصورة التي أجملناها ، وهي الوجدانية الناقصة التي تأذن بوجود الأرباب معها أو بتنازع الوجدانية بين إله دولة وإله دولة أخرى

وهم يعللون ظهور الثنائية بعد الوجدانية بأن الإنسان يترقى في هذا الطور فيحاول تفسير الشر في الوجود بنسبته إلى إله غير إله الخير ، ولا يكون هذا من قبيل النكسة في عقيدته . لأنه لا يزال يسيغ تعدد الأرباب ويسيع التمايز والترجيح بينها والتفاوت بين درجاتها وطبائعها . فلا تكون الثنائية بعد الوجدانية نكسة من الأعلى إلى الأدنى بل تقدماً من الأدنى إلى الأعلى لتنزيه الله والارتفاع بصفاته إلى أرفع صورة الكمال الموافقة لترقى الإنسان في أطوار العبادة

وأثبت من هذا عندهم — أى عند علماء المقابلة بين الأديان — أن وحدة الوجود Pantheism تأتي بعد جميع هذه الأطوار توفيقاً بين النقيض والضرورات ، وإثباتاً لوجود الله من طريق الثبوت الذي لاشك فيه ، وهو ثبوت الكون بالحس والعقل والإيمان

ولم تكن أرباب الأم الماضية في جميع أطوارها نوعاً واحداً أو مثلاً لفكرة واحدة ، ولكنها أنواع شتى يمكن أن نجعلها في الأنواع التالية :

وهى (١) أرباب الطبيعة أو الأرباب التى تتمثل فيها مشاهد الطبيعة وقواها كالرعد والبرق والمطر والفجر والظلام والينابيع والبحار والشمس والقمر والسماء والريبع و (٢) أرباب الإنسانية وهى الأرباب التى تقترب بأسماء الأبطال والقادة المحبوبين والمرهوبين ، ويحسبهم عبادهم من القادرين على الخوارق والمعجزات و (٣) أرباب الأسرة وهم الأسلاف الغابرون ، يعبدهم أبناؤهم وأحفادهم ويحيون ذكراهم بالحفلات والمواسم المشهودة كما يحيى الناس ذكرى الموتى فى هذا الزمان ويذكرونهم بالأقوات والأطاف ، ولكن مع هذا الفارق البين : وهو أن الرجل الممجى لا يمنعه مانع أن يجعل الذكرى عبادة وأن يجعل هدايا القبر فى حكم الضحايا والقرابين و (٤) أرباب المعانى كرب العشق ورب الحرب ورب الصيد ورب العدل ورب الإحسان ورب السلام .

و (٥) أرباب البيت كرب الموقد ورب البئر ورب الجرن ورب الطعام و (٦) أرباب النسل والنصب وهى على الأغلب الأعم فى صورة الإناث ويسمونها بالأمهات الخالدات ، وقد ترقى مع الزمن إلى واهبات الخلود بعد هبة الحياة و (٧) آلهة الخلق التى ينسب إليها خلق السماء والأرض والإنسان والحيوان و (٨) والآلهة العليا وهى آلهة الخلق التى تدين عبادها بشرائع الخير وتحاسبهم عليها وتجمع المثل العليا للمجتازين ، الأخلاق ، وتضمن السعادة الأبدية الأرواح فى عالم البقاء وهذه الطبقة من طبقات العبادة هى أرقى ما بلغته الإنسانية فى أطوارها المتتالية ، واستعدت بعده للإيمان بالله واحد لجميع الأكوان والخلوقات بغير استثناء أمة من الناس

§
§ §

ومن العسير جداً أن نبنى من هذه الأطوار جميعاً سلماً متعاقب الدرجات لا تتقدم فيه درجة على درجة ولا يتلاقى فيه نوعان أو أكثر من نوعين من المعبودات

قبايل الهوتنتوت الأفريقية التي لم تفارق مرتبة الهمجية حتى اليوم ولا يزال أناس منها يأكلون لحوم البشر تعرف إلهاً واحداً فوق جميع الآلهة يسمى أبا الآباء وقبايل البانتو الأفريقيون يقسمون المعبودات إلى ثلاثة أنواع : نوع هو بمثابة الأطياف الإنسانية الراحلة وهو الذي يسمونه ميزيمو mizimu . ونوع هو أرواح لم تكن قط في أجساد البشر وهو الذي يسمونه ييبو Pepo ويزعمونه قابلا للتفاهم والاتصال بالعرافين والحكماء ، ونوع مفرد لا جمع له وليس من الأطياف ولا من الأرواح المتعددة ويسمونه «مولنجو» mulungu

لا يمثلونه في وثن ولا تمويذة ولا تفلح فيه رقية الساحر ولا حيلة العراف ، وفي يديه الحياة والسطوة ووسائل النجاح في الأعمال ، ويصفونه بأعلى ما في وسعهم من صفات التجريد والتفرد والكمال

وكفار العرب كانوا قبيل البعثة الحمديّة يدين أناس منهم بالمسيحية وأناس باليهودية ويذكرون «الله» على أسنتهم ويسمون أبناءهم بعبد الله وتيم الله ... ويعبدون مع ذلك أسلافهم فيقولون إن أصنام الكعبة تماثيل قوم صالحين، كانوا يطعمون الطعام ويصلحون بين الخصوم فأتوا لحزن أبناءهم وإخوانهم عليهم وصنعوا تلك الأصنام على مثالهم وعبدوهم من فرط الحب والذكرى ، ولكنهم لم يعبدوهم إلا ليقربوهم إلى الله زلنى ووصل المصريون إلى التوحيد ، وبقيت أسماء الإله الواحد متعددة على حسب التعدد في مظاهر التجلي المتعددة لذلك الإله . فكان أوزيريس هو إله الشمس باسم رع وهو الإله الخالق باسم خنوم وهو الإله المعلم الحكيم باسم توت وهو في الوقت نفسه إله العالم الآخر وإله الخلق أيضاً حيث ينبت منه الزرع ويصورونه في كتاب الموتى جسداً راقداً في صورة الأرض تخرج منه السنابل والحبوب ، وكانوا بعد كل هذه الأطوار يرسمون أوزيريس على مثال مومياء محنطة ويردون أصله إلى العراة المدفونة ... كأنهم لم ينسوا بعد عبادة الإله الواحد الخالق للكون كله — عبادة الموتى أو عبادة الأسلاف

واليهود عبدوا العجل بعد عبادة الله الواحد ، وسموا الإله الواحد باسم الجمع وهو في العبرية « الوهيم » أو الآلهة ... ثم أصبح الجمع علامة التعظيم

فالتطور في الديانات محقق لا شك فيه ، ولكنه لم يكن على سلم واحد متعاقب الدرجات . بل كان على سلالم مختلفة تصعد من ناحية وتهبط من أخرى . وقد أوجب هذا الاختلاف أن الشعب على حدته لا يطرد في التقدم عقيدة بعد عقيدة ولا تزال له عقائد شتى قلما يسرى عليها حكم واحد في عوامل التطور والارتقاء ، وأن الديانات نشأت في شعوب كثيرة لا في شعب واحد . فما تقدم هنا لم يلزم أن يتقدم هناك ، وما استعاره شعب من شعب غريب عنه قد يكون أرفع من طبقته التي ارتقى إليها من طبقات الحضارة ، فيتفق له في الوقت الواحد ضربان من العبادة أحدهما سابق والآخر متخلف ، ويتقهقر السابق أحياناً قبل أن يتقدم المتخلف إليه . وربما سميت قبيلة متخلفة رباً من أربابهم باسم خالق الأشياء جميعاً ولم يكن ذلك دليلاً على ارتفاع في فهم الربوبية ، على ضيق في حصر نطاق المخلوقات وقصرها على الحيز المحدود الذي تعيش فيه القبيلة

إلا أن المشاهدات التي أحصاها علماء المقابلة قد تتوافى كلها إلى نتيجة مجمعون عليها ، وهي : أن الإيمان بالأرواح شائع في جميع الأمم البدائية ، وأن الأمم التي جاوزت هذا الطور إلى أطوار الحضارة وإقامة الدول لا تخلو من مظاهر العبادة الطبيعية أو عبادة الكواكب على الخصوص وفي طليعتها الشمس والقمر والسيارات المعروفة ، وأن عبادة الأسلاف تتخلل هذه الأطوار المتتابعة على أنماط تناسب كل طور منها حسب نصيبه من العلم والمدينة

أما التوحيد فهو نهاية تلك الأطوار كافة في جميع الحضارات الكبرى . فكل حضارة منها قد آمنت بآله يعلو على الآلهة قدراً وقدرة وينفرد بالجلالة بين أرباب

تنضائل وتخفت حتى تزول أو تحتفظ ببقائها في زمرة الملائكة التي تحف بعرش الإله الأعلى

لكن الأديان الكتابية — بعد كل هذا — هي التي بلغت بالتوحيد غاية مرتقاه وعلمت الناس شيئاً فشيئاً عبادة الإله «الأحد» الذي خلق الوجود من العدم ووسعت قدرته كل موجود في السماوات والأرضين ، ولم يكن له شريك في الخلق ولا في القضاء وذلك التوحيد الإلهي الذي نشأ من توحيد الدولة لم يعرض لخلق الكون كله ، ولم يذهب بفكرة التكوين إلى أبعد من خلق الإنسان من مادة موجودة لاجابة بها إلى موجد . ولما بحثوا في خلق الأرض والسماء كانت فكرة الخلق عندهم بمثابة فكرة التنظيم والتجميل ، لأنهم نظروا إلى مادة الأرضين والسماوات كأنها حقيقة راهنة ماثلة للحس والنظر في غنى عن المبدع ولا حاجة بها إلى شيء غير التركيب والتنسيق ، وفرضوا تركيبها أسلوباً من الصناعة كأسلوب الإنسان في تركيب مصنوعاته من موادها الخاضعة بين يديه . وظل العقل البشري محصوراً في هذا الأفق إلى عهد الديانة الإغريقية قبيل الدعوة المسيحية بل بعد الدعوة المسيحية في بعض الجهات بزمن غير قليل . فلم يكن «زوس» كبير الآلهة خالقها ولا خالق الكون بما رحب من أرض وسماء ولكنه كان بينها كرب الأسرة بين الأبناء والأحفاد ، أو كالسيد المطاع بين الأعوان والأتباع . وبلغ من سرمان هذه «الحالة العقلية» في الأذهان أن الفلاسفة أنفسهم لم يجهدوا عقولهم في البعث عن أصل للمادة الأولى أو الهيولى . كأن وجودها حقيقة مفروغ منها لا تتوقف على مشيئة خارجة عنها . فلما ترقى الإنسان في فهم الوحدةانية الإلهية أصفر من الكون بمقدار ما أكبر من الله . فجاء تفكيره في خلق الكون من طريق تعظيمه لقدرة الله وإفراده بالوجود الصحيح والقدرة السرمدية على الإيجاد فاقتبح بالإيمان باباً لم يقتحمه بالتأمل والتفكير فالإيمان بالأرواح كان أشيع إيمان وألزمه لبديهة الإنسان في مبدأ هدايته للتدين والاعتقاد

ولا مانع من تعليل اهتدائه إلى « الروح » بالعلة التي شرحها سبنسر وتيلور :
وهى الأحلام واستحياء الجناد ، إذ لم يكن في طاقته أن يفهم الروح فهماً أصح من
هذا الفهم في ظلمات الجاهلية وعثرات النظر بين غياهب تلك الظلمات

فكان ينام ويرى أنه كان يعدو ويرقص ويأكل ويشرب ويقاقل في منامه ،
ثم يستيقظ فإذا هو في مكانه لم ينتقل منه قيد خطوة إلى مكان غيره . فيقع في حذسه
أنه فعل ذلك بالروح الذى يسكن جسده ويتركه أو يعود إليه حين يريد . وكان يرى
الموتى في منامه فيحسبهم أحياء يتحركون مثله كما تحرك بروحه وهو نائم بجسده .
وراقب الموتى فرأى أنهم يفقدون النفس حين يموتون ، فوقع في حذسه من ذاك أن
النفس هو الروح المغارق للأجساد في حالة الموت ، فهى شىء في لطف الهواء الخفى
يحتجب عن الأنظار فلا تراه ، ولا شك على الإطلاق في ارتباط الروح بالهواء في
بديهة المؤمنين الأولين بالأرواح فإن الكلمات التى تطلق عليها في العربية تدل كلها
على ذلك وهى الروح والنفس والنسمة ، وكلمة بسيشى Psyche اليونانية معناها
النفس كهنى سبريت Spirit فى اللغات الأوروبية الحديثة ... وفى ذلك دلالة لاشك
فيها على أصلها الأول من بداهة الإنسان

ونحن الآن نفهم الظل الذى يلازمنا ونفهم الصورة التى تتراءى لنا حين ننظر في
الماء ، ولكن الحمى لم يكن يفهم هذه الظلال ولا هذه الصور كما نفهمها الآن ،
بل كان يحسبها نسخاً حية منه يصاب من جهتها بالسحر والطلاسم ، ويصونها من
كيد أعدائه كما يصون أعضاء جثمانه ، ويحار في هذا الازدواج فليحتمه بازدواج
الأشباح والأجساد على نحو من الأنحاء

ولم يكن جهله بالأشياء دون جهله بالظلال والأشباح . فلا يستغرب منه أن يلبسها
ثوب الحياة كما يفعل الطفل حين يمطف على ما حوله من الأشياء أو يقابلها بالرهبة
والإحجام ، وكثيرون من الراشدين المثقفين في عصرنا هذا يهتاجون فيخاطبون الجناد
بالزجر والسباب كما يخاطبون الأحياء وتغلبهم عاطفة الحزن أو الوجد فيعتبون على
الشىء الذى لا حس له كأنه يحس منهم العتب والدعاء

والمهم أن الإنسان الأول قد اهتدى إلى فكرة « الروح » من نواحيه التي تلامه ، فكانت هذه الهداية مفرق الطريق في الثقافة الإنسانية سواء منها ثقافة العقل أو ثقافة الضمير

فتسنى له بذلك أن يفتح لعقله منفذاً إلى ما وراء المادة المطبقة على حسه وفكره ، ولو ظلت مطبقة عليه هذا الإطباق لفاته العلم كما فاته الدين وتبدلت قيم الحياة كلها منذ دخل في روعه إمكان الوجود لما لم يلس باليد وينظر بالعين . فن هنا كل تفرقة بين الروح والجسد ، وبين العقل والمادة ، وبين الحركة والجمود ، وبين الخير والشر ، وبين النور والظلام وبين المعاني المجردة والأجسام المحسوسة ، ومن هنا كل اتساع في أفق النظر وراء أفق الحيوان وإذا حسب الإنسان مكسبه من هذه الهداية فلا ينبغي أن يحسبه بما قصد بل بما وجد ، ولا ينبغي أن يقيسه على خطئه في التعليل بل على صوابه بعد ذلك في التوفيق بين اللل والمعلولات

وينفعنا هنا أن نذكر قصة الأب الذي أوصى أبناءه وهو يودعهم ويودع الحياة أن ينبشوا الأرض عن كنز دفنه فيها ونسى مخبأه منها . فلما نبشوا الأرض لم يجدوا كنزاً من الذهب والفضة ، ووجدوا كنزاً يساوي الذهب والفضة ، ويشمر لهم في كل عام كنوزاً بعد كنوز

فلما وقع الإنسان الأول على فكرة الروح وقع عليها خطأ لا شك فيه ، ولكنه خطأ توقف عليه إلهام الصواب في عالم العقل وعالم الضمير

وقد امتزجت عقيدة الروح بكل عقيدة دينية بعد أطوار العقيدة البدائية وفي أثنائها فمباداة الأسلاف لا تخطر على بال ما لم تخطر معها فكرة بقاء الأرواح ، وإنما تترقى الأنماط على حسب الترقى في المعارف والمقولوات . فالهيمجي الذي جهل أسرار التناسل قد يتخذ له جدّاً مبعوداً يتمثله في شبح الأسد أو الكلب أو الصقر أو العقاب ،

ولا ينكر أن يكون أبوه من سلالة الحيوان جسداً وروحاً بغير مجاز ، لأنه لا يفقه المانع الذى يمنع الروح أن تسكن جسم حيوان كما تسكن جسم إنسان . والحضري الذى تهذب واستطلع أسرار الخليفة بعض الاستطلاع يحمل أباه روحاً تتجلى فى الشمس ويفرق بين أبوة الأجساد وأبوة الأرواح ، وعلى هذا المثال ولا ريب زعم الكهنة أن هذا الفرعون أو ذاك من الفراعين ابن الشمس أو ابن أوزيريس ، ولم يفهموا ولا فهم أحد من ذلك أنهم يتكرون أبوته الجسدية المسجلة بالميراث ، وبحقها يجلس على عرش أبيه ولا يرى علماء المقابلة أن عبادة الشمس كانت معدومة فى أطوار الديانات القديمة ، ولكنهم يقررون أن « ديانة الشمس » لم تنتشر فى تلك الأطوار لأنها تستلزم درجة من الثقافة العلمية والأدبية لا تتيسر للهمج وأشباه الهمج فى أقدم عصور التاريخ . فلا بد قبل ذلك من نظرة فلسفية عالمية تحيط ببعض الشئ بنظام الأفلاك وعلاقة الشمس بالفصول ومواعيد السنين حتى تنتظم « للديانة الشمسية » مراسم ومواسم ، لها وتقام معابد ومحاريب ، وتنتظم لها شعائر وصلوات وقرابين ، ولا بد للمتدين بالديانة الشمسية من علم بآثار الشمس فى إنبات الزرع وتسيير الرياح وشفاء الأمراض وتقليب الأيام والأعوام وضبط مواقع السيارات وما يتخيلونه لها من طوابع السعد والنحوس ولهذا سبقت عبادة القمر عبادة الشمس فى قبائل شتى . لأنهم ربطوا بين القمر والحيض والولادة ، لانتظام الحيض فى مواعيد قمرية وسهولة هذه الملاحظة من غير حاجة إلى علم الفلك والحساب

وتستدعى ديانة الشمس غير هذا أن يرتفع العقل البشرى بفكرة الخلق من أفق الأرض القريب إلى الآفاق العليا فى السموات . فتتسع دنياه وتعاظم فيها دواعى الحركة والسكون والحياة والموت ، ويقترّب من الأوج الذى يستوعب فيه الكون بنظرة شاملة ، ويلتمس له سبباً واحداً « للحصول » كما حصل بعد أن أصبح الكون كله فى حاجة إلى التعليل . فإنه كان قبل ذلك يعمل حياته بهذه القوة أو بتلك من العمل الكونية . فإذا بالكون كله لا يستغنى عن تعليل مريح

فديانة الشمس كانت الخطوة السابقة لخطوة التوحيد الصحيح . لأنها أكبر ما تقع عليه العين وتعلل به الخليفة والحياة ، فإذا دخلت هي أيضاً في عداد المعلومات فقد أصبح الكون كله في حاجة إلى خالق موجد للأرض والسماء والكواكب والأقمار . وينطبق هذا الترتيب تمام الانطباق على خوى قصة إبراهيم في القرآن الكريم . « فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهْدني ربي لأكون من القوم الضالين . فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني برىء مما تشركون ، إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين ، وحاجه قومه قال أتجاهونني في الله وقد هداني ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً وسع ربي كل شيء علماً أفلا تتذكرون »

وقد وصل الإنسان إلى عبادة الشمس حين قامت له دول وحضارات فتلاقت حوله جميع الطرق مجتمعة في طريق التوحيد الصحيح

ذاك أن القبيلة عبدت أسلافها ، وظلت القبائل متفرقة في عبادة الأسلاف حتى غلبت قبيلة على سائر القبائل في أمة واحدة ، فوجب أن يسود رب القبيلة الغالبة سائر الأرباب . وتنحدر الأرباب المرجوحة إلى مكان دون المكان الأول وعمل دون العمل الأعظم المنسوب إلى رب الأرباب . فإذا كان العمل الأعظم هو الخلق فالأرباب التي تتولى ما دونه لا تنسأى إلى مرتبة الإله الخلاق المستأثر بأشرف الصفات وأوحد الأعمال . ثم تنطوى الأمم في الدولة أو الإمبراطورية فيقترب الناس من عبادة إنسانية عامة ، ومن تخصيص الإله الأكبر بما هو أعظم وأشرف من صفات الخلق والتقدير

وفي الدولة تستفيض العلوم الفلكية والحسابية وتحتل الشمس مكانها المنفرد بين ظواهر الطبيعة جمعاء . فالجد القديم إذن هو الشمس في عليائها وأبنائها قيس على الأرض من روحها أو من قضائها . وتلتقي الديانة الشمسية بالديانة السلفية من هذا الطريق

وإذا بقيت في الأمة فرق قوية لا تغنى كل الفناء في الديانة التي يدين بها الملك الأكبر — فهي تحتفظ باستقلال كياناتها في عداوين آلهتها المترادفة لا في حقيقة الإله وعنصره الأصيل ، فالشمس مثلاً هي أوزيريس وخيرا ورع وآمون وآتون ، ولكننا اختلفت الأسماء لاختلاف الكهانات والأقاليم

وبما لا منازعة فيه بين الثقافات من علماء المقابلة أن أوزيريس جد قديم في مصر الوسطى ، وأن قصته قصة إنسان عاش عيشة الآدميين في زمن من الأزمان ، وبما لا منازعة فيه أيضاً أن أوزيريس اسم من أسماء الشمس في مصرها أو في جهة المغرب التي اعتقدوا دهرأ طويلاً أنها هي عالم الأموات . وبما لا منازعة فيه مع هذا وذاك أن اسم أوزيريس أطلق بعد ذلك على الشمس في جميع الأحوال ، فكان هذا التدرج نموذجاً للسلم الذي تترقى عليه الديانات

فأوزيريس أول ميت خالد بروحه معبود في قبيلة من جملة قبائل البلاد . ثم تمتزج القبائل فتعبد له الأمة كلها أو تميزه بالعبادة على سائر الأرباب . ثم تبرز ديانة الشمس بما ينبغى لها من العلو والتفرد في أفق العبادات . فيتدرج أوزيريس في التلبس بالشمس حتى تنسى أشكاله الأولى فيعود هو والشمس مرادفين لذات واحدة : فهو « أولاً » روح إنسان محتفظ بسلطانه بعد الموت ممثل في صورة المومياء للدلالة على الموت والخلود . ثم هو شمس في حالة الغروب لأنه انتقل من الأرض إلى عالم الأموات ، ثم هو الشمس في جميع أحوالها مع تقادم الزمان

وتستفيد الديانات هنا من عقيدة الروح العريقة أنها جعلت للشمس روحاً أو معنى غير محسوس ، ينتقل منها إلى البشر المعبودين فيستحقون العبادة لأنهم كائنات علوية لا لأنهم رجال عظماء أو مجرد أسلاف مذكورين بالتجلة والتقديس . وما من أحد في مصر واليونان كان يتذكر أن الإسكندر ابن فيليب بالوراثة الجسدية ، ولكنهم مع هذا لم يروا شيئاً من التناقض في انتباهه إلى عطارد حين زعمت أمه أن عطارد نفخ

فيها من روحه وهى تحمل هذا الجنين ، ولا رأوا شيئاً من التناقض فى انتماؤه مرة أخرى إلى آمون حين زعم كهان سيوة القديمة أنه ابن آمون ولنا أن نقول إن ديانة الشمس كانت هى القنطرة الكبرى بين عدوة التعديد وعدوة التوحيد ، وإنها وافقت اتحاد الأمم فى نطاق الدول الجامعة فانتشرت حيث انتشرت الدول الجامعة من أقدم العصور ، لأنها انتشرت فى مصر و بابل وفارس والهند واليابان ، وكانت رموزاً للقوة الكونية العظمى بعد أن كانت مبدأ الأمر جرماً محسوساً يعبد لذاته ، وتضاف إليه الروح حيناً لأنه معبود حى ، ولا حياة بغير روح ولا تزال بداءة التوحيد من طريق تأليه الشمس مسألة تخمين لا مسألة يقين . فالحضارات القديمة فى الدول قد عمت الأقطار الشرقية بين مصر و بابل وفارس والهند منذ ثمانية آلاف سنة أو تزيد ، وكلها قد عبدت الشمس وميزتها بالعبادة فى دور من الأدوار . فأيهما هى الأمة السابقة إلى التوحيد ؟ أهى فارس أم الهند أم بابل أم آشور أم مصر أم اليابان فى مجاهل القدم قبل اتصالها بالحضارة الآسيوية ؟ ليس الجواب على هذا كما أسلفنا مسألة يقين بل مسألة تخمين . وأغلب الظنون المدعمة بالقرائن المعقولة أن مصر بدأت بتوحيد الدين كما بدأت بتوحيد الدولة . فالمؤرخ هير ودوت القديم يقول إن الإغريق تعلموا أمور الدين من المصريين ، والسير اليوت سميت - وهو مرجع موثوق به فى تاريخ مصر - يقول إن شعائر الهند القديمة فى الجنائز نسخة محكمة من كتاب الموتى ، وتفرق الديانات ممقول فى الدول الأخرى ولكنه غير ممقول فى قطر يجرى فيه نيل واحد ويتحد وجهاء قبل خمسة آلاف سنة على أقل تقدير

* * *

وجملة القول أن أطوار العقيدة الآلهية تشعبت بين الناس فلم تعلّرد على مراحل متشابهة فى جميع الأمم ولا فى جميع الأزمان ولكننا إذا أحطنا بوجهتها العظمى وجدنا أن عقيدة الأرواح لم تفارق أطوارها الأولى ، وأن عبادة الأسلاف امتزجت بعقيدة الأرواح ، ثم اتسعت نظرة الإنسان

إلى دنياه حتى التمس لها علة في السماء فكانت الشمس هي أكبر ما رآه وتوجه إليه بالعبادة ، ثم أصبحت الشمس رمزاً للخالق حين تجاوزها الإنسان بنظره إلى ما هو أعظم منها وأعلى . فهي القنطرة الأخيرة بين العدوتين: عدوة التعديد وعدوة التوحيد ولم يبق بعد اعتبار الشمس رمزاً للقوة الكونية إلا قبول التوحيد الصحيح . فتعلمه الإنسان من الديانات الكتابية شيئاً فشيئاً حتى بلغ بالقوة الإلهية نهاية التنزيه ويبدو لنا هذا الترقى الدينى من ترقى العقل فى تفسير كلمة الإله ... فكلمة «إيل» بالآرامية مرادفة لمعنى القوى أو البطل ، ثم أصبحت كلمة الأيل بالتعريف مرادفة لبطل الأبطال أو للبطولة المطلقة ، كما نميز عالماً بكلمة العالم مع التعريف ، لنقول أنه العالم دون سواه

ومن فكرة البطل إلى فكرة الله الحى القيوم الأول الآخر الصمد الدائم الذى لا شريك له تاريخ طويل : هو تاريخ العقل فى الترقى إلى التوحيد وقد ظل الموحدون يناضلون ديانة الشمس مئات السنين لأنها لم تنزع عن معقلها بغير جهاد عنيف ، ولا ننس أن الموحدى فى جهادهم القديم لم ينكروا وجود الأرباب الأخرى ، بل سلموا وجودها واعتبروها من شياطين الشر التى ترين على العقول وتحجبها عن هداية الدين القويم . فبقيت إلى عصرنا هذا أيام يحتفل بها أتباع الديانات الإلهية ، ولا موجب للاحتفال بها إلا أنها كانت مواسم لعبادة الشمس على الخصوص . فأخذتها الديانات الإلهية لأن الله أحق بالتكريم من أرباب الوثنية ومضى زمن طويل قبل إقصاء تلك الأرباب من حظيرة الوجود ، فإنما أخرجها العقل البشرى أولاً من حظيرة القدس والعبادة وسمح لها بالبقاء فى زى الشياطين الخبيثة التى تفتصب الربوبية من الجهلاء . فترقى فى فهم التوحيد ولم تنته جهوده بالوصول إليه

الوعى الكونى

ما هى صفة الوجود ؟

وبعبارة أخرى : ما هو ألزم لوازم الوجود ؟

إننا لا نعرف الشيء الموجود تعريفاً سبائفاً إذا قلنا إنه هو الشيء الذى ندركه بالحس أو بالعقل أو بالبصيرة . لأننا — بهذا التعريف — نعلق الموجود على موجود آخر هو الذى يدركه بحسه أو بعقله أو ببصيرته . فلا يكون الشيء موجوداً إلا إذا كان له محسون ومدركون

إلا أننا نعطى الوجود ألزم لوازمه إذا قلنا إنه « غير المعدوم » . . . فيكفى أن ينتفى العدم ليتحقق الوجود . وكل ما ليس بمعدوم فهو لا محالة موجود وليس من الضروري لانتفاء العدم قوام الكثافة أو قوام التجسد الذى يقبل الإدراك بحاسة من هذه الحواس الجسدية

فليس هذا القوام الكثيف أو المتجسد ضرورياً لإثبات وجود المادة نفسها ، وهى التى عرفها الناس ماثلة فى الأجسام الكثيفة وسائر المحسوسات لأن الأجسام المادية كلها تنتهى إلى ذرات ثم إلى إشعاع فى الفضاء ، ويحق لنا أن نقول إن الإشعاع « معنى » أبسط من الحركة ، لأن الحركة تقع فى جسم متحرك وفى وسط تتأنى الحركة فيه ، ونحن لا نعرف الوسط الذى يسرى فيه الإشعاع إلا بالفروض والتخمينات ، ولا نبصر كل إشعاع بالعين المجردة ولو كان على مقربة من العين

فقوام الكثافة ليس ضرورياً لإثبات وجود العناصر المادية فضلاً عما عداها . ولا يستلزم وجود الشيء المادى أن يكون له هذا القوام . فيجوز لنا أن نقول إن الوجود أقرب إلى طبيعة المقولات المجردة منه إلى طبيعة الملموسات والمحسوسات .

وسواء جاز هذا أو لم يجز فلا شك أن العدم ينتفى بمجرد العلم بالوجود ، ولا يستلزم انتفاؤه أن يتلبس هذا العلم بمادة لها قوام . فعلم الموجود بوجوده يحقق له كل صفات الوجود التي ينقضها العدم ، وليس لها نقيض سواه

وليس لأحد أن ينكر وجود شيء من الأشياء لأنه لا يدركه بحاسة من حواس التي تعود أن يدرك بها الأشياء

فقد تتم للشيء كل صفات الوجود وهو غير محسوس ، وقد تدق الحاسة الطبيعية حتى تتجاوز أضعاف مداها المجهود في معظم الأحياء ، وقد تتضاعف بالوسائل الصناعية فيثبت لنا أن الأسماع والأبصار قد فاتها شيء كثير مما يدرك بالآذان والعيون

فالموجودات إذن غير محصورة في المحسوسات

ومن الواجب أن نسلم بقيام موجودات لا تحيط بها الحواس والمقول ، لأن إنكارها جهل لا يقوم على دليل ، ولأن وجودها ممكن وليس بالمستحيل ! بل هو أئزم من الممكن على التحقيق . لأن الحواس كلها لم تكن إلا محاولة متروية لإدراك ما في الوجود ، ولم تنف هذه المحاولة ولا هي مما يقبل الوقوف . . إذ وقفها يستلزم مانعاً يعوقها أن تزداد كما ازدادت فيما مضى ، وأن تترقى كما تترقت في طبقات المخلوقات . وليس هذا المانع بالمعروف

فما لا شك فيه أن الكون أعم من الوعي الإنساني على اختلاف درجاته ، وأن الوعي الإنساني كله أعم من هذا الوعي الظاهر الذي تترجم عنه الحواس ويدخل أحياناً في نطاق المقولات . وقد أصبحت كلمة « الوعي الباطني » من الكلمات الشائعة على الأفواه ، وما « الوعي الباطني » مع هذا بجماع ما احتواه تركيب الإنسان ، وما تزود به من طبيعة الحياة والوجود

وغاية ما يملكه المتردد في حقيقة الموجودات الخفية أن يقول إن وجودها غير ثابت لديه . فأما أن يقول إن وجودها غير ثابت له ولا غيره ، وأنها لن يثبت لها وجود على الإطلاق — فذلك قول لا حق له فيه ولا سند له عليه . وقد يكون

المصدق بالخرافات أحكم منه رأياً وأصوب منه فكراً . لأنه يصدق شيئاً قد يتسع للتصديق والتكذيب

ولا نقصر القول هنا على « الوعى الكونى » الذى أشرنا إليه فى خاتمة الفصل المتقدم ، ولكننا نطلقه على كل وعى يتجاوز آماد الحواس الممهودة ، وهو على ضروب كثيرة يبحثها العلماء فى عصرنا هذا ولا يقطع أحد منهم باستحالتها وقلة جدواها ، ولكنهم يتفاوتون فى تقرير نتائجها وتعليل هذه النتائج ، ويتركون الأبواب مفتوحة فيها لزيادة البحث والاستقراء

* * *

والمملكات النفسانية التى يدور عليها بحث العلماء فى الوقت الحاضر أكثر من نوع واحد فى أفعالها وتجاوزها لمألوفات الحواس الإنسانية والحيوانية ، ولكنها تتلخص فى بضعة أنواع هى :

الشعور على البعد أو Telepaty والتوجيه على البعد أو Telergy والتنويم المغناطيسى أو Magnetism

وقراءة الأشياء أو معرفة الأخبار عن الإنسان من ملامسة بعض متعلقاته كنديل أو قلم أو خاتم أو علبة أو ما شاكل هذه المتعلقات Object, reading or psychometry

وتفسير الأحلام Dream Interpretation

والاستيحاء الباطنى أو Automatism

والوسواس أو Hallucination

واستطلاع المستقبل أو Precognition

واستطلاع الماضى أو Retrocognition

والكشف Clairvoyance

وتحضير الأرواح Spiritualism

وكل هذه المملكات قديم معهود فى جميع الأجيال والمصور ، لم يجد عليه إلا التسمية

• العصرية ومحاولة العلماء أن يحققوه بالتجربة والاستقصاء

وربما كان أشيع هذه الملصقات وأقربها إلى الثبوت وأغناها عن أدوات المعالجة والتناول بأساليب التلقين والتدريب هو الشعور على البعد أو « التلبأى » كما سمي في أواخر القرن التاسع عشر — تركيباً مزجياً من كلمتي البعد والشعور في اللغة اليونانية وقد تواترت أحاديث الناس في « الشعور على البعد » فرويت فيه روايات كثيرة يتفق أصحابها في أقوال متقاربة . وفخواها أنهم يستحضرون في أخلاصهم سيرة إنسان بعيد لغير سبب يعلمونه فإذا هو مائل أمامهم ساعة استحضاره ، أو يقلقون لغير سبب في لحظة من اللحظات ثم يعلمون بعد ذلك أن إنساناً عزيزاً عليهم كان يتألم أو يذكركم في تلك اللحظة وهو في ضيق وتغويث ، وقد يسمعون هاتفاً يلقي إليهم بعض الكلمات ثم يقال لهم إن هذه الكلمات قد هتف بها مريض يحبهم ويحبونه وهو غائب عن وعيه ، ونذكر من الناس في الحواضر والقرى من لم يسمع برواية من هذا القبيل

وقد جرب الشعور على البعد باحثون مختلفون ، منهم المؤمن بالنفس ومنهم الملحد الذي لا يؤمن بغير المادة ، ومنهم المتدين الذي يلتمس لهذا الشعور علة من العلل الطبيعية ، ولا يرى ضرورة للرجوع به إلى عالم الروح والعقل المجرد فالنفساني الكبير وليام مكدوجال — وهو من المؤمنين بالعقل المجرد — يقول في خطاب الرئاسة للجمعية البحوث النفسية سنة ١٩٢٠ : إنني أعتقد أن التلبأى وشيك جداً أن يتقرر بصفة نهائية في عداد الحقائق المعترف بها علمياً بفضل هذه الجمعية على الأكثر ، ومتى بلغنا هذه النتيجة فإن خطرنا من الوجهتين العلمية والفلسفية سيربى كثيراً على جملة المسائل التي أدركتها معاهد التحقيق النفساني في جامعات القارتين » .

وفي سنة ١٩٢٧ قال الدكتور ت . و . متشل في خطابه لقسم المباحث النفسية في المعهد البريطاني : « لا بد من الاعتراف بالتلبأى أو بوسيلة من الوسائل التي قد

نسميها الآن خارقة للعادة . لأننا إذا أنكرناه وقفنا حائرين بين يدي الظواهر المعرزة بأدلة الثبوت ، مما لا نستطيع له نفيًا ولا تعليلًا »

والكاتب الأمريكي المشهور أبتون سنكلر Upton sinclair يؤمن بالفلسفة المادية دون غيرها ويجرب الشعور على البعد بينه وبين زوجته على ملأ من الشهود والمتقبيين ، ويقرر أنه أجرى مائتين وتسعين تجربة يعتبر ثلاثة وعشرين منها ناجحة كل النجاح وثلاثًا وخسين منها ناجحة بعض النجاح وأربعًا وعشرين منها مخففة كل الإخفاق ، ويقول الدكتور والتر فرانكلن برنس صاحب كتاب ما وراء المعرفة المألوفة Beyod Normol Cognitin — وهو من المتقبيين لسنكلير وغيره من أصحاب التجارب في هذا الموضوع — « إننى — بعد سنوات من التجارب في تفسير ماثات من الأنغاز الإنسانية التي تشتمل على الغش المقصود وغير المقصود وعلى الوهم والضلal — أسجل هنا اعتقادي أن سنكلر وزوجته قد أقاما الشواهد إقامة وافية على الظاهرة المعروفة بالتلبأى »

وقد كانت تجارب سنكلر يدور معظمها على الرسوم والأشكال ، فيطلب من بعض الحاضرين أن يختار له شكلًا هندسيًا أو حيوانيًا ثم يحصر ذهنه فيه ، وزوجته في بلد آخر تتلقى عنه شعوره في تلك اللحظة . فإذا هى ترسم الشكل بعينه ، وقلما يكون الاختلاف في غير الحجم أو درجة الاتقان

وقد سمي سنكلر هذه الظاهرة بظاهرة الإشعاع الإنسانى Human Radio لأنه لا يؤمن بأسباب لنقل الأفكار والأحاسيس غير الأسباب التي من قبيل أجهزة البرق والمذياع

ومن أصحاب التجارب المتعددة في هذه المسائل جوزف سينل Josph Sinel صاحب كتاب الحاسة السادسة^(١) الذي يدل اسمه على رأى صاحبه في تعليل هذه

(١) ترجمه إلى العربية الفاضلان الأستاذ محمد بدران والأستاذ أحمد محمد عبد الحاق

القدرة على الكشف والتلقى والإيحاء وما شابهها من الصلات النفسية عن طريق غير طريق الحواس المعروفة

فهو يقرر أن الأجسام المادية يمكن أن نحس من بعيد لأنها لا تنبث حولها ذبذبات متلاحقة تسرى إلى مسافات بعيدة . وقد تخترق الحوائل كما تفعل الأشعة السينية ، ويعمل غرايز الأحياء التي تهتدى إلى أمثالها أو إلى الأماكن المحجوبة عنها على المسافات الطويلة بحاسة تتلقى هذه الذبذبات وتتبعها إلى مصادرها . أما الإنسان وسائر الحيوانات الفقارية فهي تعتمد على الجسم الصنوبرى فى الدماغ للشعور بالأشياء التي لا تنتقل إليها بحاسة النظر أو الشم أو السمع أو الملامسة ، ويستبعد الأستاذ سينل أن يخلق هذا الجسم الصنوبرى عطلا بغير عمل فى جميع الأحياء الفقارية ، لأن ملاحظاته الدقيقة عن موضع هذا الجسم فى الدماغ واختلاف حجمه بين الأحياء قد دلته على تفسير عمله حسب اختلاف موضعه وحجمه . فهو فى الأنثى أكبر منه فى الذكر وفى الممجي أكبر منه فى المتحضر وفى الطفل أكبر منه فى الرجل ، وفى الحيوان أكبر منه فى الإنسان . وهو قريب إلى فتحات الرأس فى بعض الأحياء التي تعمل على التحسس البعيد ولا تستغنى عنه بالقياس العقلى أو بالوسائل الصناعية كما يفعل الإنسان ، وكلما انصرف الحى عن استخدام هذا الجسم الصنوبرى ضمروا واقترن ضموره بضعف الشعور بالذبذبات والرسائل المتنبئة من المسافات القصيرة

قال الأستاذ سينل : « أما الكشف كما أعرفه أنا — وكما ينبغي أن يعرف — فهو إدراك الأشعة المغنطيسية أو قل الموجات المغنطيسية المنبعثة من الأجسام المحيطة بنا والتي من شأنها أن تخترق كل جسم يعترضها بدون حاجة إلى الاستعانة بأى عنصر من أعضاء الحس المعروفة . والكاشف فى رأيى هو كل من يستطيع أن يضبط جانبا من مخه ويعدده لكي يستقبل الإشعاع الصادر عن الحاجر ، يعنى من شىء ما بعد استبعاد كل أشعة أخرى . شأنه ذلك شأن الجهاز اللاسلكى الذى يضبط لى

يستقبل موجة منبعثة من محطة ما مع استبعاد كل موجة أخرى سواها »
 وفي حسابان الأستاذ سينل أن تلقى الأحاسيس على البعد ضرورة حيوية في
 الأحياء الدنيا ، فهي من أجل هذا أقدر على استخدام هذه الحاسة . ومما نقله عن
 العالم الطبيعي الفرنسي الكبير جان هنري فابر Fabre « أنه وجد ذات يوم ورقة نوع
 كبير من الحشرات فحملها إلى منزله ووضعها داخل صندوق في غرفة مكتبه ، وبينما
 هو جالس في غرفة الطعام ذات ليلة إذ دخل عليه خادمه فزعاً وأخبره أن غرفة مكتبه
 امتلأت بفوج كبير من الذباب الضخم . فلما ذهب ليرى ما حدث وجد أن يرقته
 — وكانت أنثى — قد خرجت من هذا الطور وأن عدداً كبيراً من ذكورها يحوم
 حول الصندوق . ولما كانت كلها من نوع غير مألوف في هذه المنطقة فقد حكم بأنها
 لا بد جاءت من مكان سحيق . فأغلق النافذة وأمسك بها جميعاً وعددها خمسة
 عشر ذكراً . وأراد أن يعرف هل استمات هذه الذكور في حضورها بحاسة الشم أو لم
 تستعن بها ، فنزع منها ملامسها ، وهي الأعضاء التي تحمل هذه الحاسة . ثم وضع
 الذكور في كيس ووضع الكيس في قنطرة وفي صباح اليوم التالي نقلها إلى غابة تبعد
 نحو الميادين ، وأطلق سراح الذكور جميعاً ، ولكنها لم تلبث بعد الغسق أن شوهدت
 كلها متجمهرة في حجرة مكتبه لم يتخلف واحد منها . عندئذ أيقن أن حاسة الشم
 لم تكن النبراس الذي اهتمت به الذكور إلى مكان الأنثى »^(١)

فالأستاذ سنيل كما نرى لا يتأثر في إثباته لقدرة الكشف والشعور على البعد
 بإيمانه بوجود الروح أو العقل المجرد ، ولا يعتمد في تجربه من تجاربه الكثيرة على
 تعليل غير التعليل الجسدي والمباحث الطبيعية ، وقد سبقه إلى التنويه بشأن الجسم
 الصنوبري فيلسوف كبير من المؤمنين بالقوة الروحية والقائلين بالتفرقة بينها وبين
 الكائنات المادية ، وهو رينيه ديكارت الذي يلعب بأبي الفلسفة الحديثة ، فإنه اعتقد
 أن الجسم الصنوبري هو الجهاز « الموصل » بين الروح والجسد ، أو هو موضع التلاق
 بين حركة الفكر وحركة الأعضاء

أما الذين اعتقدوا أن الجسم الصنوبرى غدة منظمة للوظائف الجنسية أو أطوار النمو الأخرى فالأستاذ سنيل يرد عليهم قائلاً : « إذا كان هذا الجسم غدة وظيفتها تنظيم التطور أو الأمور الجنسية كما يقولون فكيف صبح أن يكون مقره وسط المخ بين المراكز التي تستقبل المراثيات ؟ ولماذا هو محمول على ساق ؟ ... ولماذا كان في الفقاريات الدنيا فتحة تشبه النافذة في الجمجمة فتسمح لهذه الحيوانات بالاتصال بما حولها قدر المستطاع ؟ »

على أننا إذا راجعنا أنواع التجارب التي سجلها النفسانيون لم نستغن بفكرة الإشعاع ولا بفكرة الجسم الصنوبرى عن تعليل آخر يتصل بالعقل أو الروح فنحن نفهم أن الإشعاع ينقل الجسيمات والمحسوسات ولكننا لا نفهم كيف ينقل الفكرة أو الصورة المتخيلة ، فإذا تذبذب الشعاع بحركة الكلمات الملفوظة وصلت هذه الكلمات بحروفها وأصداؤها إلى جهاز التلقى فنسمعها كلمات كما فاه بها المتكلم من محطة الإرسال ، ولكن الفكرة التي في الدماغ لا تتحول إلى كلمات بحروفها وأصداؤها ولا تتأني من تحولها حركة تهز الأثير كما تهز حركات الأفواه . فكيف تنتقل الفكرة بالأشعة من دماغ إلى دماغ ؟

وإذا فكر أحد في صورة هندسية أو حيوانية فكيف تصبح هذه الصورة حركة إشعاع كحركة المذياع ؟ لقد شوهد كثيراً أن الذي ينتقل في هذه الحالة هو معنى الصورة لا شكلها ولا خطوطها التي تكونها : فإذا كان المرسل يفكر في عصفور ولا يحسن رسمه فإن الملتقي يحسن رسم العصفور إن كان من الحاذقين للرسم ولا ينقله نقلاً آلياً كما تمثل في الذهن الذي أرسل الصورة إليه ، وكذلك يحدث في أشكال المثلثات والدوائر والمستطيلات ، وكل شكل يختلف بالحجم والإتقان ويحافظ على معناه مع هذا الاختلاف

فإذا ثبت الكشف والشعور على البعد بالتجربة التي لا شك فيها فلا بد من

إثبات الأشعة العقلية أو الروحية لتعليل انتقال الأفكار بغير ألفاظ ، والصور بغير حركات في الأثير

أما الجسم الصنوبرى فإذا كان عضواً طبيعياً وجب أن يكون عمله على أشده وأصحه في أصحاب الأجساد الطبيعية والأمزجة السوية ، ولكن الذى يشاهد في أصحاب القدرة على التلقى أنهم يشذون عن سواء المزاج المهود في الأصحاء ، وأن هذه الملكة فيهم لا تحيا كما تحيا الأعضاء الأثرية المهمة بل تحيا كما تحيا العقريات الخلقة لمعانى الفنون ومبتكرات الفهم والخيال ، وأن الذى يمتاز بها لا يكون أقرب إلى الحيوان بل أقرب إلى المثل الإنسانية التى تتجافى كثيراً عن الفرائز الحيوانية والنوازع الجسدية

وإذا كان الجسم الصنوبرى متلقياً للحس على أسلوب العيون والآذان والآلاف وجب أن تتساوى عنده جميع المرسلات ، وألا يميز ذبذبة عن ذبذبة ولا مكاناً عن مكان . ووجب عند جلوس عشرة في بقعة واحدة أن يتلقوا جميعاً صوت الاستغاثنة المنبعث من الأماكن القصية ، لأن هذا الصوت حركة مادية والأجسام الصنوبرية عند هؤلاء العشرة أجسام مادية تهتز بتلك الحركة على السواء ، ولا يقال إن الذى يعنيه الخبر هو الذى يسمعه ، لأن العناية تتولد من سماع الخبر لا قبل سماعه ، وقد يكون المقصود بالخبر غافلاً عنه غير متبهيء لسماعه في تلك اللحظة ، وإذا كانت العناية من الجانبين تضيف شيئاً إلى قوة الحس فهى إذن شئ « عقلى إرادى » ينحصر في العقل والإرادة ولا يعم كل حركة تخطر في الأثير

ولا غرابة في ندرة الظواهر الروحية بين العوامل المادية ، فيحس بالآثار الروحية آحاد ولا يحس بها الأكثرون ، لأننا قد تعودنا أن نرى كائنات لا تحصي معزل عن فعل العقل أو الروح ولكن الغرابة البالغة أن يكون في كل دماغ جسم صنوبرى وأن تنبعث الذبذبات من جميع الأجساد بغير انقطاع ثم تنحصر ظواهر الكشف أو الشعور البعيد في آحاد معدودين

ولا يصح أن يقاس هذا على أجهزة المذياع التي تسكن عن الإذاعة بغير تحريك أو توجيه ، لأن امتناع هذه الآلات عن الحركة بغير مدير يعرف تركيبها هو الحالة الطبيعية التي لا يتصور لها العقل حالة سواها . أما الأحياء فإنهم هم المحركون والمتحركون ، وهم المفاتيح ومديرو المفاتيح . فامتناع العمل الطبيعي فيهم مع شيوع أسبابه عجب يحتاج إلى تفسير

وحسب الناظر في الأمر بعد هذا أن يعرف أن تجارب الشعور البعيد وما جرى مجراه تثبت عند أناس لا يملونها بالروح ولا بالعقل المجرد ، لينتق من ذهنه أنها وهم من أوهام العقيدة وإنها خرافة متفق عليها فلا تستحق الجد في دراستها من طلاب الحقائق على سنن العلماء

ويبدو للأكثرين من مراقبي هذه الظواهر النفسانية أن التنويم المغناطيسى أثبت من الشعور على البعد وأشيع منه وأقرب إلى التصديق والتعليل ، وهو فيما نرى يعرض لنا أمثلة كثيرة لا نصادفها في ظاهرة الشعور على البعد لإثبات الاتصال العقلي بوسيلة غير وسيلة الذبذبات واستخدام الأجسام الصنوبرية . لأن النائم يتلقى عن منومه صوراً لا يتأتى تحليلها بالإشعاع أو ما شابهه من التيارات المادية . وكثيراً ما تكون الرسائل المغناطيسية قائمة على تخيل لا وجود له في عالم الحس ولكنه ينتقل إلى ذهن النائم لأن المنوم لفقه وأمره بتلقيه وتصديقه . وهو يرى ما في خيال المنوم ولا يرى ما في خيال غيره ولو كان معه في حجرة واحدة . وقد تعددت تعليقات الاتصال بين فكر وفكر بالوسائل المغناطيسية ولكنها جميعاً أعجب من القول بإمكان الاتصال بين العقل المجرد والعقل المجرد بمعزل عن الحواس والوسائط المادية . ويكفي في التجارب المتواترة أن يلقى المنوم نظرة على كلمة مكتوبة أو صورة مرسومة أو يستحضر الكلمة أو الصورة في خله ليراها النائم كما رآها المنوم أو تخيلها تخيلاً لا يمثله شكل محسوس قابل لتحريك الأشعة أو التيارات . ولا ندرى لماذا لا يتأتى تنويم الحيوان الأحمم ونقل الحسوسات إلى دماغه إذا كانت المسألة كلها مسألة الحواس والأعصاب والتيارات التي تنتقل كما ينتقل الشعاع

ومما لا نزاع فيه أن حق الفكر الإنسانى فى قبول هذه الظواهر أرجح جداً من حقه فى إنكارها ، والبت باستحالتها كأنها شىء لا يتأتى وقوعه بحال من الأحوال . فلا استحالة فى ظاهرة من هذه الظواهر ، غير مستثنى منها النادر المستغرب بالغاً ما بلغ من الندرة والغرابة فى جميع الأزمان

فلاطلاع على المستقبل غريب لم تثبته تجربة علمية قابلة للتكرار ، ولكننا لا نستطيع أن نجزم باستحالته إلا إذا استطعنا أن نجزم بحقيقة الزمن وحقيقة المستقبل ثم جزمنا بأن هذه الحقيقة تناقض العلم بشىء قبل أن يأتى أو أنه ويجرى فى مجراه فما هو الزمن ؟

نحن نتخيله فى أوهامنا على صور كثيرة لا تخلو إحداها من نقص ومناقضة لبقية المقررات المسلمة لدينا

فنحن تارة نتخيل الزمن كأنه بحر يزداد قطرة فى كل لحظة ويمتلئ شيئاً فشيئاً ، ولا يزال فيه فراغ مهيئ للامتلاء ، وهو فراغ المستقبل المعلوم . ولكن هل الماضى إذن هو الموجود ؟ وهل هو الحاصل المتجمع فى بحر الزمان والمستقبل هو المعلوم ؟ وما هو « الآن » الذى ليس بماض ولا بمستقبل ولا يوصف إلا بأنه حاضر غير ماض ولا آت ؟

وتارة نتخيل الزمن كأنه محيط شامل لما كان وما هو كائن وما سيكون ونحن نتقدم فيه كما يتقدم المسافر فى أرض يراها بعد أن تقع عليها عيناه ، فالمستقبل فى هذه الحالة موجود ولكننا نحن لا نراه إلا حين نصل إليه

وتارة نتخيل الزمن كأنه خط ممتد والأوقات المتتابعة كالنقط المنطوية فيه ، ولكننا إذا تتبعنا هذا الخيال لم يذهب بنا إلى بعيد ، لأن الخط ممتد فى كل جانب متعمق فى كل باطن ، فلا تشابه بينه وبين الخطوط

وتارة نتخيل الزمن قابلاً للتجزئة ولكننا لا نستقر على المقياس الذى يحكم لنا بالقرب أو البعد أو العمق بين مسافات الأجزاء

وإذا جزأنا الزمن حكمنا بأن الزمان كله محدود لأن مجموع المحدود محدود، ولكن ما هي حدود الحاضر، وما هو الخارج منه والداخل فيه؟ وما هو الفرق بين حاضر وحاضر بمقياس الزمان أو بمقياس الفضاء؟

على أنه إذا كان الزمان أجزاء وكان محدوداً كأجزائه فقد بقي أمامنا «الأبد» الذي لا ماضى فيه ولا حاضر ولا مستقبل ولا ينقسم إلى أجزاء ولا يدرك له ابتداء ولا انتهاء ولا حركة بين الابتداء والانهاء

فمن الجائز أن «المستقبل» معدوم في الزمان المنقطع موجود في الأبد الذي ليس له انقطاع

ومن الجائز أن يكون الزمن نفسه متعدد الأبعاد فيتلاقى فيه شيء من الحاضر وشيء من الماضي وشيء من المستقبل في بعض تلك الأبعاد

ومن الجائز أن المستقبل يتكشف لعقل الإنسان من إحياء العقل الأبدى المطلع عليه كما يطلع على ما حصل وما هو حاصل بلا اختلاف. وقد جاز أن ينتقل علم من عقل إنسان إلى عقل إنسان فينطبع فيه بالتوجيه والإحياء كأنه منظور ومسموع. فلماذا لا يجوز أن تنتقل وقائع المستقبل إلى علم الإنسان من العقل الأبدى؟ وهل نستطيع أن نقرر وجود العقل الأبدى دون أن نقرر أنه مطلع على كل ما يقع في الأبد الأبدى؟ فالذي يجزم باستحالة الاطلاع على المستقبل عليه أولاً أن يجزم بالصورة الصحيحة

للزمن ويجزم بأنها لا توافق الاعتراف بوجود المستقبل على وجه من الوجوه وعليه «ثانياً» أن يجزم باستحالة «العقل الأبدى» واستحالة الإحياء منه إلى العقول الإنسانية

وعليه أن يقيم الدليل على هذا المستحيل أو ذاك المستحيل، ولا دليل

* * *

وربما خطر لبعضهم — عند النظرة الأولى — أن استطلاع الماضي Retrocognition
اظهرة لا تثير الاعتراض ممن يعترضون على العلم بما سيكون. لأننا نعلم حوادث

التاريخ كأنها من حوادث الوقت الحاضر التي تنقل إلينا من مكان بعيد ، ولأن حوادث الماضي متفق على وجودها في زمانها ، ولا اتفاق على وجود ما سيكون قبل أن يكون

لكن الحقيقة أن استطلاع الماضي واستطلاع المستقبل على حد سواء في طبيعة الملكة التي تقدر عليه . لأن القائلين بهذه الملكة لا يقصدون معرفة الماضي كما نعرف روايات التاريخ وأروايات الشهود . ولكنهم يقصدون أن صاحب هذه الملكة ينكشف له منظر مضى دون أن يبلغه من طريق القراءة والسماع . فيشهد مثلاً مجلساً من المجالس المجهولة عنده وعند غيره ، ويبصر كل جالس في مكانه الذي كان فيه ، ويسمع ما قالوه ولو لم تدونه الكتب وتردده أقوال الرواة

فالكشف عن الماضي محتاج إذن إلى التعليل الذي يحتاج إليه الكشف عن المستقبل ، لأنه دائماً يتأني بإيحاء عقل إلى عقل ، أو بتقدير صورة للزمن لا ينتفى فيها الماضي ولا المستقبل كل الانتفاء

* * *

وهذه الظواهر كلها — أغربها وأقربها معاً — ليست بالشئ الجديد في تاريخ الإنسان . وإنما الجديد عليها في زماننا هذا إنها دخلت في متناول البحوث العلمية ، وأن الباحثين يتخذون منها شيئاً فشيئاً مواقف من العطف والفهم أقرب من مواقفهم الأولى في مطلع « الثورة العلمية » على سلطان رجال الدين

ففي الأزمنة الماضية كان الناس يصدقون هذه الظواهر بغير بحث في حقيقةها وحقيقة من يدعونها ، أو كانوا يكذبونها تكديباً باتاً بغير بحث كما يفعل المصدقون

ومضى زمن كان العالم الطبيعي فيه يحسب الإنكار المطبق أمام هذه الظواهر أجدر شئ بوقار العلم وكرامة المباحث العلمية . ومن هؤلاء عالم في طبقة اللورد كلنن Kelvin الذي قال في بعض خطبه سنة ١٨٨٣ : « والآن قد أومأت إلى حاسة سابعة محتملة وأعنى بها الحاسة المغناطيسية ، ولنفاسة الوقت وضيقه عن الاستطراد وابتعاد

الموضوع عما نحن بصددده أود أن أدفع الظن بأننى — على أى نحو من الأنحاء — أومى إلى شىء من قبيل تلك الخرافة التمسمة : خرافة المغناطيسية الحيوانية وتحريك الموائد وتحضير الأرواح ومناجاتها والتنويم المغناطيسى المعروف بالمسمرية والكشف والتخاطب بالدقات والنقرات الروحانية وما إلى ذلك مما سمعنا عنه كثيراً فى الزمن الأخير . فليس هناك حاسة سابعة من هذا النوع الغامض ، وإنما الكشف وما إليه نتيجة خطأ فى الملاحظة على الأقل أكثر يمتزج أحياناً بالتزوير المتعمد على عقل بسيط جالس إلى التصديق . . . »

ولسكن هذا الموقف يتغير على التدرج ، ولا يشعر العالم اليوم أنه يعطى العلم حقه من الوقار حين يبتدىء بالإنكار فى هذا المجال ، أو يرجح الإنكار بغير دليل قاطع يقاوم أدلة التصديق . فن لم يقبلها من العلماء لم يأنف من اعتبارها صالحة للقبول مع توافر الأدلة وتمحيص التجربة من الوهم وخطأ الملاحظة

على أنها سواء دخلت فى مقررات العلم أو لم تدخل فيها — لن تكون هى وحدها عماد الإيمان والتصديق بالغيوب . فإن الإيمان يحتاج إلى حاسة فى الإنسان غير العلم بالشىء الذى هو موضوع الإيمان ، وقد تتساوى نفسان فى العلم بحقائق الكون كله ولا تتساويان بعد ذلك فى طبيعة الإيمان . لأن الإنسان لا يؤمن على قدر علمه وإنما يؤمن على قدر شعوره بما يعتقد ومجاوبته النفسية لموضوع الاعتقاد ، وطبيعة الاعتقاد فى هذه الخصلة مقاربة لطبيعة الإعجاب بالجمال أو لطبيعة التذوق والتقدير للفنون . فإذا وقف اثنان أمام صورة واحدة يعلمان كل شىء عنها وعن صاحبها وعن أدواتها وألوانها وتاريخها لم يكن شرطاً لزاماً أن يتساويا فى الإعجاب بها والشعور بمحاسنها كما يتساويان فى العلم بكل مجهول عنها ، وصدق من قال أن القداسة مزيج من العجب والرغبة ، ولا يتوقف العجب من الأمر المقدس على استكناه كل ما ينطوى عليه

وستظل هذه الظواهر تفصيلاً يجوز الشك فيه لقاعدة مقررة لا يجوز الشك فيها :

ونعني بالقاعدة المقررة أن الموجودات أعم من المحسوسات
 فهناك موجودات أكثر مما نحس ، بل هناك موجودات قابلة للإحاطة بها من
 طريق الإحساس أكثر مما نحسه الآن بالآلات ووسائل التقريب والتضخيم
 ولا تزال غرائز الحيوان تدلنا على ضروب من الإحساس الخفى لا يعلمها العلماء
 بأكثر من تسميتها باسم الغريزة ، كأنهم إذا لجأوا إلى كلمة مبهم لا يفهمونها كانوا
 أجدر بكرامة العلم من الجاهل الذى يفسر الأمر كله بقدرته إله
 وفى الغريزة عبر كثيرة لا تنسى فى صدد الكلام على الحاسة الدينية وخطأ
 الإنسان فى التعبير عنها وتمثيل موضوعاتها

فقد يساء استخدام الغريزة ولا يقدح ذلك فى نشأتها ولا فى وجهتها ، كالطير الذى
 يهاجر طلباً للسلامة أو للغذاء فيسقط فى البحر من الإعياء لأنه يختار طريقاً انقطع
 بطفيان البحر عليه منذ عصور . فباعث الغريزة موجود ومعقول ، وحب السلامة
 موجود ومعقول ، وخطأ المحاولة فى استخدام الغريزة لا ينفى صدق هذا ولا صدق ذاك
 والإنسان فى غريزته النوعية يخدع نفسه ويضل عن الغاية من حيث يشعر أو
 لا يشعر بانخداعه وضلاله : يخدع نفسه حين يحسب أنه يعمل لذته أو يعمل لذاته ،
 ويضل ضلالاً بعيداً حين يقتل عشرين رجلاً كبيراً ليكفل القوت أو السلامة لطفل
 واحد هو ابنه الذى لم يلد إلا لبقاء النوع كله . يقتل عشرين مخلوقاً نامياً من
 النوع لبقاء مخلوق منه غير موثوق بنائه ، وهو يطاوع الغريزة النوعية بذلك ولا يناقضها
 فى نهاية المطاف . لأن حب الأبناء لو توقف على الحساب الممدى والموازنة بين
 الكثرة والقلة لما حرص الناس على الأبناء ، ولا ظفر النوع بالبقاء

وأدخل من ذلك فى ضلال الغريزة وثبوتها فى وقت واحد أن الأب الذى يدس
 عليه طفل غير ابنه ولا يخالجه الشك فيه يحبه ويرعاه ويفتدى بقاءه ببقاء الكثيرين ،
 ولا يجوز من أجل ذلك أن يقال إن الغريزة النوعية « غير صحيحة » لأن الولد
 « غير صحيح »

فالتعبيرات عن الحاسة الدينية تقبل الخطأ الكثير ، ولا يستفاد من ذلك أن الحاسة الدينية غير لازمة أو أنها مكذوبة النشأة في أساس التكوين

وهذا الذى سميناه « بالوعى الكونى » هو الذى يحس بوطأة الكون فيترجمها على قدر حظه من التصور والتصوير ، فيقع الخطأ الكثير في التعبير وفي محاولة التعبير ، ولا يمتنع من أجل ذلك أن نتلقى الكون بوعى لا شك في بواعثه وغاياته ، وإن أحاطت بتعبيراته شكوك وراء شكوك

وربما كان هذا « الوعى الكونى » فرضاً صادقاً أو راجحاً ثم ينتهى به الأمر عند ذلك لو لم تكن ظاهرة التدين التى تترجم عنه ملازمة لبنى آدم في جميع الأماكن ومن أقدم الأزمان ، ولو لم ينبغ في الناس أفراد من ذوى العقيدة تملأهم روعة المجهول ... ولكن الأديان نعم البشر ولا تقنيهم عنها غريزة حب البقاء أو غريزة حب النوع أو حب المعرفة أو دواعى السياسة الاجتماعية . وقد وجدت أديان تبشر بالفناء ولا تبشر بالبقاء وتحرم على كهانها النسل ولا تعدهم شيئاً في السماء . فهى — أى الأديان — من وعى غير وعى التحفظ والسلامة وغير وعى السياسة ودواعى الاجتماع . وقام في العالم عباقرة دينيون لا يهدأون بما يجيش في نفوسهم من قوة الشعور بالمجهول . ولو كان هذا المجهول المغيب عن الناس لا يستحق أن تجيش به نفس إنسانية لصرفنا سيرة هؤلاء العباقرة بكلمة واحدة : هى كلمة الجنون الذى وصفوا به كلما ظهروا بين قبيل من المعاندين ، ولكن « المجهول المغيب » أحق من جميع الموجودات بهذا الجيشان العظيم . فالطبائع التى امتازت باستيعابه واتسعت لدوافعه لا تمتاز بخلل خلو من المعنى ، بل تمتاز باستقامة في التكوين فيها كل معنى كبير من معانى الشعور العميق

وقد أحس الإنسان قبل أن يفكر . فلا حرم ينقضى عليه ربح من الدهر في بداءة نشأته وهو يفكر حسياً أو يفكر « لمسياً » فلا يعرف معنى الموجود إلا مرادفاً

لمعنى المحسوس أو الملموس . فكل ما هو منظور أو ملموس أو مسموع فهو واقع لا شك فيه ، وكل ما خفى على النظر أو دق عن السمع واللمس فهو والمعدوم سواء وقد كان «*» للحاسة الدينية « فضل الإنقاذ الأول من هذه الجهالة الحيوانية . لأنها جعلت عالم الخفاء مستقر وجود ، ولم تتركه مستقر فناء فى الأخلاق والأوهام . فتعلم الإنسان أن يؤمن بوجود شيء لا يراه ولا يلمسه بيديه . وكان هذا « فتحاً علمياً » على نحو من الأنحاء ولم ينحصر أمره فى عالم التدين والاعتقاد . لأنه وسع آفاق الوجود وفتح البصيرة للبحث عنه فى عالم غير عالم المحسوسات والملموسات ، ولو ظل الإنسان ينكر كل شيء لا يحسه لما خسر بذلك الديانات وحدها ، بل خسر معها العلوم والمعارف وقيم الآداب والأخلاق

ويجىء الماديون فى الزمن الأخير فيحسبون أنهم جماعة تقدم وإصلاح للعقول وتقويم لمبادئ التفكير . والواقع أنهم فى إنكارهم كل ما عدا المادة يرجعون القهقرى إلى أعرق العصور فى القدم ، ليقولوا للناس مرة أخرى إن الموجود هو المحسوس وإن المعدوم فى الأنظار والأسماع معدوم كذلك فى ظاهر الوجود وخافيه ، وكل ما بينهم وبين هجم البداءة من الفرق فى هذا الخطأ — أن حسهم الحديث يلبس النظارة على عينيه ويضع السماع على أذنيه !

ويحسبون على هذا أنهم يلتزمون حدود العلم الأمين حين يلتزمون حدود النفى ويصرون عليه فى مسألة المسائل الكبرى . وهى مسألة الوجود ، بل مسألة الآباد التى لا ينقطع الكشف عن حقائقها فى مئات السنين ولا ألوف السنين ولا ملايين السنين

« لا » إلى آخر الزمان فى هذه المسألة الكبرى . . . ونحن لا نستطيع أن نقول « لا » إلى آخر الزمان فى مسألة من مسائل الحجارة أو المعادن أو الأعشاب أو مسائل البيطرة وعلاج الأجسام

وليس النوع البشرى على أبواب محكمة يخاض فيها من يثبتون أو ينكرون ويتحداهم

وهو جالس في مكانه أن يثبتوا له ما ينفيه ولا يهتدى إليه بالعين والمجاهر . ولكنه على الأقل أمام « معمل للتجارب » يبدأ فيه البحث ويعيده ثم يبدأ ويعيده في كل عصر على ضوء جديد ، وهو أمام الكون خاصة لم يكده يبدأ البحث في مسألة الآباد إلا منذ مئات معدودة من السنين . فيأله من علم بديع هذا العلم الذي يقطع بالنفي إلى آخر الزمان . . . دون أن يتردد أو ينتظر مفاجآت الزمان

والواقع أن العلم كله يقوم على أساس الإيجاب والترقب ولا يقوم على أساس النفي والإصرار . وما من حقيقة علمية إلا وهي تطوى في سجلها تاريخاً طويلاً من توارخ الاحتمال والرجاء والأمل في الثبوت ، وإن تكررت دواعي الشك بل دواعي القنوط . فبحث الإنسان عن العقاقير وبحث عن المعادن وبحث عن الثمرات والغلات بروح ترتقب إيجاباً وثبوتاً ولا تنتقل من نفي إلى نفي ومن إصرار إلى إصرار ، وهذه هي روح العلم أمام الصغائر من شؤون البيوت والأسواق ، فلماذا تكون روح العلم إصراراً محضاً وإنكاراً متلاحقاً على غير أساس وبغير ترتقب أو انتظار في نفي كبرى المسائل على الإطلاق ؟

وأجدر الأزمنة أن يتبدل فيه هذا الموقف هو الزمن الذي تكشفت فيه الأجسام عن عنصرها الأول ، فإذا هو إشعاع أو حركة في فضاء . فاقترب الوجود المادى نفسه من عالم المعقولات والمقدورات ، وتقرر لنا أن الحواس لا تستوعب معنى الوجود في الصميم ، لأن زوال العدم هو الصفة الوحيدة اللازمة للوجود ، ولا يستلزم زوال العدم تجسماً ولا تجزئاً ولا كثافة من هذه الكثافات التي تتمثل بها الأجسام للحواس بل يكفى فيه حركة مقدورة أو معنى كأنه من طبيعة المعقولات . فما أضيق النطاق الذي بقى للحس الظاهر من أصرار الوجود . وما أحرانا أن نفصح للوعى الكونى وللبداهة مجالا يتسع مع الزمان ، ولا نحبس في نطاق يضيق ثم يضيق حتى يسقط من الحساب

والإنسان قد رأى نور الشمس والكواكب بعينه منذ مئات الألوف من السنين ،

ولم يقبس نور الكهرباء من ينبوع الضياء الكونى إلا فى القرن الأخير . فتدرج من قدح الحجر إلى حك الحطب إلى فتيلة الدهن إلى غاز الاستصباح إلى نور الكهرباء فى هذا الأمد الطويل من الدهور وراء الدهور

فوعيه الباطن لم يقصر عن وعى عينيه فى هذا الشوط البعيد ، لأنه تنقل من عبادة الحصى والحشرات إلى عبادة الإله الواحد فى بضعة آلاف من الدورات الشمسية ، ونجاز لنا أن نقول إن ضميره كان أسرع من عينيه إلى اقتباس الضياء ، وكان أقدر من فكره على مقابلة الظلام . وأى ظلام ؟ إنه لم يكن ظلاماً كظلام الليالى والكهوف يُسلم مقاده لكل قاذح زند أو نافخ عود ، ولكنه كان ظلاماً تجوس فيه مرده الجهل وشياطين العادات وأبالسة المطامع والشهوات . فإن دل ذلك على شىء فإنما يدل على حاجة الضمير إلى ذلك النور الذى اهتدى به ، واهتدى إليه

الله ذات

الله ذات واعية

فلا يجوز في العقل ولا في الدين أن تكون له حقيقة غير هذه الحقيقة ، وأن يوصف بأنه معنى لا ذات له أوقوة لا وعى لها كما وُصف في بعض المذاهب النسكية — كالذهب البوذي — الذي تفرع على البرهمية ، ولا يخرج الباحث من مراجعته على وصف مستقر للمعنى الذي أرادوه

والكلمة العربية التي تعبر عن هذه الحقيقة — وهي كلمة الذات — أصبح الكلمات التي تقابلها في لغات الحضارة الغربية أو الشرقية المعروفة ، لأنها تمنع كثيراً من اللبس الذي يتطرق إلى الذهن من نظائر هذه الكلمة في اللاتينية ومشتقاتها

فكلمة پرسون تدل على « الشخص » وهو يوحى إلى الذهن صورة شاخصة للعيان ، وأصله من پرسونا Persona أو النقاب الذي كان الممثلون يلبسونه ويستعبدون به على المسرح وجوه أبطال الرواية أو وجوه بعض الأحياء العجاء التي لها دور في الرواية . ثم أطلقوا الكلمة على الأشخاص الممثلين في عقد من عقود الاتفاق ، فيقال إن الاتفاق معقود بين شخصين أى بين طرفين ، ويقال إن هذا « شخص » في الموضوع أى طرف له صفة في الموضوع ... ومن هنا أصبحت كلمة الأغراض الشخصية مرادفة للأغراض المتحيزة أو التي تنحرف عن النزاهة والاستواء

ومن العسير أن يطلق الفيلسوف هذه الكلمة على الذات الإلهية إلا وهو يشعر بشائبة فيها تنزعه عنها فكرة البكمال المطلق والإله المتعالى على صفات « الشخص » والأشياء .

وكلمة « سبستانس » Substance مأخوذة من كلمة Substare وهي مركب مزجي من كلمة Sub بمعنى تحت وكلمة Stare بمعنى يقف ، والمراد بها الراسب الذي يستقر تحت

السائل ويبقى هناك ، كأنهم عبروا بها عن الجوهر لأنه يبقى بعد زوال الأعراض ، ولأن المرض يذهب جفاء ويمكث الجوهر في مكانه ، ثم استعاروها للماهية وهي حقيقة الشيء الباقية ، ثم استعاروها « للذات » لأنها جوهر لا يتجزأ بتجزئ الأعراض فإذا أطلقت هذه الكلمة فالذهن ينصرف لا محالة إلى الماهية والجوهر والذات ويجعل لها حكماً واحداً في التصور والتقدير ، فيستدق عليه الفارق بين المقصود بالذات والمقصود بالجواهر والماهيات

أما كلمة الذات باللغة العربية فلا تستلزم التشخيص في الحقيقة ولا في المجاز ، ولا تقتضى نزاهتها عن التشخيص أنها معنى بغير كيان مشتمل عن الوعى والصفات الواعية . فهي تدل على الجوهر الذى تضاف إليه الأوصاف وتدل على الكائن الذى يملك صفاته فهو « ذو » تلك الصفات . ولا تعارض صفة الوعى والإرادة والاستقلال بالكيان

وإذا قلنا إن « الكمال المطلق » ذات لم نشعر بما يوحى إلى التناقض بين صفة الكمال الذى لا حدود له وصفة « الشخص » أو المادة المستقرة بعد رسوب وعلى خلاف ذلك نعدد صفات الكمال المطلق الكمال فلا نستطيع أن نفهم بداهة أن هذه الصفات الموجودة تكون لغير ذات . فإن كان الكمال المطلق يشتمل على الحكمة المطلقة والجمال المطلق والخير المطلق والإرادة المطلقة فهل يكون ذلك إلا للحكيم جميل خير مرید ؟ وهل يكون الحكيم الجميل الخير المرید معنى عاماً بغير ذات ؟

قال شكسبير فى روميوجوليت : ماذا فى اسم ؟ ... ثم قال إن الوردة تفوح عطراً ولو سميت بغير ذلك من الأسماء

ولكن الواقع أن فى الاسم كثيراً من الإيحاء حتى فى عقول الفلاسفة ، ومن إيحاء كلمة « الشخص » أنها حملت بعض الفلاسفة على التفرقة بين صفات الكمال المطلق وصفات « الذات » الإلهية ، لأنهم أخطروا فى بالهم الشخصوص وأخطروا

معها الحدود ، ففرقوا بين الكائن المطلق الكمال وبين الكائن الذى له حدود
ومن هنا وهم بعض الفلاسفة الأوروبيين أن الكمال المطلق Absolute معنى من
المعاني يتعارض مع « الذاتية » . . . لأن الذاتية عندهم لا تكون بغير حدود
أما كلمة « الذات » العربية فلا توحى إلى الذهن بته معنى له حدود ، بل
يستوجب الكمال المطلق أن يكون مالكا لكل شيء ، وأن يكون « ذاتا » فى
لفظه وفى معناه

والكمال المطلق يحتوى كل موجود ، و « الذات » الإلهية تعبر عن هذا المعنى
أصح تعبير

فالعقل يستلزم أن يكون الكمال المطلق « ذاتا » وتتطلب كائنا « كاملا » يوصف
بالكمال ، وينكر أن يجعله معنى خالوا من الوعى . لأن نقص الوعى نقص من الكمال
ونقص من صفات الكامل الذى لا يعاب . . . ! وأعجب الصور العقلية حقاً وجود
يتصف بكل كمال ولا يعلم أنه كامل . . . والعلم بالذات فضلا عن العلم بالتغير أول
صفات الكمال !

أما الدين فلا يستقيم بغير إله تتصل به المخلوقات ويتقبل منها الحب والرجاء
ويستمع لها استماع العالم المريد
ولا نعتقد أن ديناً من الأديان قط دان به الإنسان وهو فى قرارة نفسه مجرد من
فكرة « الذات الإلهية » كل التجريد

فالبرهمية ، وقد ذاع عنها أنها دين بغير إله ، مملوءة بأسماء الأرباب والشياطين
والملائكة والأرواح ، وعقيدتها الكبرى قائمة على الثلاث المؤلف من برهما وقشنو
وسيشا ، وفيها للآله صفات الذكورة والأنوثة فضلا عن صفات الشخص
ولما انشقت البوذية عن البرهمية قالت إن القضاء على الآلام لا يكون إلا بالقضاء
على الوعى والتجرد من لباس الجسد للدخول فى « النرقانا » . . . وهى السعادة العليا
التي تتاح للمخلوقات

ولزم من أجل ذلك أن تنكر الروح الواعية في الإنسان وفي الإله . فالنرفانا هي الإله الذي لا يعي نفسه ولا يعي غيره ، والروح الإنسانية ليست « ذاتاً » مستقلة منفصلة عن سائر الموجودات ، ولكنها سلسلة من الأعراض والأحاسيس تتمثل في صورة « الذات » للعقل الخدوع بالمظاهر والأوهام

إلا أنها تنكر الروح المستقلة من ناحية وتقول من ناحية أخرى إن الإنسان يولد مرات بعد مرات ، وإنه يلبس أجساداً بعد أجساد ، وإن القضاء الكوني يجزيه من طريق هذا التطهير بالدخول في « النرفانا » ... حيث يفنى آخر الأمر فلا يولد ولا يحمل الجسد في صورة من صور الأحياء

فهذا الإنسان الذي يتجدد مرة بعد مرة — بأي شيء يتجدد في الأجسام إن لم يتجدد بذات باقية وروح واعية ؟

وهذا القضاء الكوني الذي يتتبع الخلق حتى يتطهر بالولادات المتعاقبة ماذا عسى أن يكون وكيف يتتبع الخلقات ويحسبها ويحاسبها إن لم تكن له صفات التقدير والوعي والقضاء ؟

فلا انفصال بين طبيعة الدين وطبيعة الذات الإنسانية والذات الإلهية ، ولا يتأتى أن يتدين الإنسان وهو ينكر ذاته وينكر ذات الإله ، ويؤمن في قرارة الضمير بالقوى الكونية التي لا تعقل ولا تعي ولا تريد والعقل والدين في ذلك متفقان

فلا يفهم العقل إلهاً بغير ذات ، ولا يفهم أن الكمال المطلق يتأتى لغير كائن كامل أو يتأتى له ناقصاً منه الوعي ... ثم يوصف بغاية الكمال وإنما غرض هذا الوهم من التناقض بين كلمة الـ Person وكلمة الـ Absolute أو كلمة « الشخص » وكلمة الكمال بغير حدود

وحاول بعضهم كما حاول الفيلسوف الإنجليزي برادلي Bradley أن يقرب الفكرة إلى الفهم فطبق عليها مذهبه المعروف عن الحقائق والظواهر ، وهو أن الظواهر تدل

على الحقائق ولكنها ليست هي إياها في الجملة والتفصيل . فالكمال المطلق هو الله ، ولكن الكمال المطلق هو الحقيقة ، والله هو الظاهرة التي يحيط بها وعى الإنسان . فهي « ذات » كما تظهر له ، ومعنى مطلق من وراء هذه الظواهر ، وهي حقيقة في معناها أو معنى في حقيقتها بلا اختلاف

ولم تكن بالفيلسوف حاجة إلى هذا التقريب لو أحضر في خله أن الذات التي لا حدود لكمالها معقولة ، بل واجبة . فإما أن نفهم أن الكمال المطلق ذات واعية وإما أن ننفي عنه الوعي وننفي عنه الوجود ، لأنه لا كمال بغير علم بالنفس كما أسلفنا — فضلا عن العلم بالموجودات فمن فكر في الله فكر في ذات ومن آمن بالله آمن بذات

ومن قال إن الكمال المطلق شيء وإن الله شيء آخر كما قال بعض الفلاسفة لم يكن هناك معنى لتخصيصه قوة من قوى الكون باسم الله ، من غير فارق بينها وبين تلك القوى ، يجعلها ذاتاً لها كيان

ولم نر أحداً من المفكرين يقول بأن الله « معنى » إلا ليجعله أكبر من ذات لا ليجعله أقل من ذات . ولكنه لا يكون أكبر من ذات بالتجرد من صفات الذاتية بل بالزيادة عليها ، فينتهون بالتنزيه إلى ذات أكبر من جميع الذوات

والقول بالذات الإلهية يبطل القول « بوحدة الوجود » كما يبطل القول بأن الله معنى لا ذات له أو قوة غير واعية

فإن القائلين بوحدة الوجود يرون أن الكون هو الله وأن الله هو الكون ، وأنه لا فرق بين الخلق والخالق ولا بين المظاهر المادية والحقائق الإلهية . وقد صدق الفيلسوف الألماني شوبنهاور حين قال إن أصحاب هذا المذهب لم يصنعوا شيئاً سوى أنهم أضافوا مرادفاً آخر لاسم الكون ...! فزادوا اللغة كلمة ولم يزدوا العقل تفسيراً

ولا الفلسفة مذهباً ولا الدين عقيدة . فالكون إذن و« الوجود الواحد » مترادفان لا يفسر أحدهما الآخر ولا يزيد عليه . وليس هذا هو المقصود بالبحث في الحقائق الإلهية . لأنك لا تفسر الكلمة بكلمة تؤدي معناها بعينه ولا تفسر الشيء بالشيء نفسه أو لا تفسر الماء بالماء كما يقول بعض الأدباء

فما الله ؟ هو الكون كله !

وما الكون كله ؟ هو الله !

وهذا قصارى ما يؤخذ من « وحدة الوجود » وليس هو البحث المقصود ، وكأنما التفسير النهائي لجملة الأشياء يلجئنا إلى « ذات » لا محالة تقصد وتريد . فلا تفسر القوى بالقوى ولا المعانى بالمعانى ولا الأكوان بالأكوان ، ولكنك تفسرها جميعاً « بذات » مريدة فيسمى ذلك تفسيراً تستريح إليه العقول . وشو بنهور نفسه يقرر أن الوجود فكرة وإرادة ، وأن الفكرة هي القداسة الإلهية والإرادة هي مظاهرها الدنيوية ، وأن الفكرة تدخل في حيز الإرادة لتعود إلى حالة لا سمى فيها ولا عنفت ولا مجاهدة ، لأن العنف كله من الإرادة في محاولاتها الكثيرة . فلا تفسير لشيء لا فكرة له ولا إرادة إلا بكيان يفكر ويريد ، وليس تصور « الذات الإلهية » عادة إنسانية تعودها الإنسان بغير تفكير — كما يرى بعض النفسانيين — لأنه تعود أن يخلع صورته على الأشياء ويحسبها ظلالاً له تحكيه في ملاحظه وخوافيه ، ولكنها نهاية ما يدركه العقل واعياً صاحبياً مع التفكير ومتابعة التفكير إلى أقصى مداه

مصر

رأينا في فصل سابق أن تعميم العقائد المشتركة كان مرتين بقيام الدول الواسعة التي تطوى فيها عقائد القبائل والشعوب وتتجاوز أطرافها حدود الأمة الواحدة ، ونسميها في عصرنا هذا بالإمبراطوريات

والدول التي كان لها القسط الأوفى من هذه المساهمة العامة هي مصر وبابل والهند والصين وفارس واليونان ، وتضاف إليها اليابان لولا أنها في عزلتها قد أخذت أكثر مما أعطت ، وقد تخلفت من جراء هذه العزلة عن بعض الأطوار التي سبقتها إليها الأمم المتصلة بالمعاملات والمبادلات ، فتلبثت ببقايا الوثنية إلى مطلع العصر الحديث

أما مصر فتاريخها في أطوار الاعتقاد هو تاريخ جميع الأطوار من أدناها إلى أعلاها بلا استثناء

فشاعت فيها « الطواطم » في كلا الوجهين قبل اتحاد المملكة وبعد هذا الاتحاد ويظن الكثيرون من علماء الأديان أن تقديس الصقر والنسر وابن آوى والقط والنسناس والجمل والتمساح وغير ذلك من فصائل الحيوان هي بقايا « طوطمية » تحوالت مع الزمن إلى رموز ، ثم فقدت معنى الرموز واندجبت في العبادات المترقية على شكل من الأشكال

وشاعت فيها عقيدة الأرواح ، فكان المصريون من أعرق الأمم التي آمنت بالروح ثم آمنت بالبعث والثواب والعقاب بعد الموت ، ورمزوا للروح « كا » تارة بزهرة وتارة بصورة طائر ذي وجه آدمي وتارة بتمساح أو ثعبان ، وقالوا بأن الروح تتشكل بجميع الأشكال ولكنهم لم يقولوا بنساخت الأرواح ، ولعل اختلاف الرموز من بقايا اختلاف الطواطم في زمان سابق لزمان الاعتقاد بالبعث والثواب والعقاب .

أما أثبت العبادات وأعما وأقواها وأبقاها إلى آخر المصور فهي عبادة الموقى والأسلاف دون مرأ . فإن عناية المصرى بتشيد القبور وتحنيط الجثث وإحياء الذكريات لانتفوقها عناية شعب من الشعوب . وقد بقيت آثار هذه العبادة إلى ما بعد بزوغ الديانة الشمسية وتمثيل أوزيريس بالشمس الغاربة ، ثم تغليبه على عالم الخلود وموازين الجزاء

فقصة أوزيريس هي قصة آدمية تشير إلى واقعة قديمة مما كان يحدث في الأسر المالكة في تلك المصور السحيقة ، وهي قصة ملك أحبه شعبه ثم نازعه أخوه « ست » عرشه فقتله . وجاءت زوجته « إيزيس » بعد ذلك بأبن اسمه « حوريس » أخفته في مكان قصي حتى بلغ الرشد . . . فرشحته للملك فساعدته أنصار أبيه على بلوغ حقه في العرش ؛ وعاد « ست » ينازعه هذا الحق أمام الآلهة ويدعى عليه أنه ابن « غير شرعى » من أب غير أوزيريس ، فلم تقبل الآلهة دعواه وحكمت لحوريس بالميراث

وتقول الأسطورة إن أوزيريس ولد في الوجه البحرى ولكن رأسه دفن في الصعيد بقرية العرابة المدفونة ، وإن « ست » حين قتله فرق أعضائه بين البقاع لكيلا يعثر على جثته أحد من المطالبين بثأره ، ولكن إيزيس جمعت هذه الأعضاء وتمهدتها بالصلوات والأسحار حتى دبت فيها الروح من جديد وحملت منه بحوريس الذى قدح عنه في نسبه . وقد حاول أوزيريس أن يعود إلى الملك فأخفق في محاولته وقنع بالسيادة على عالم « المغرب » حيث تغيب الشمس وتنحدر إلى عالم الأموات وللخصب شأن لا يستغرب في ديانة مصر القديمة . فهم يرمزون إلى الكون كله ببقرة تطلع من بطنها النجوم ، أو بامرأة تنحني على الأرض بذراعيها ويسندها « شو » إله الهواء بكلمات يديه ، وأقدم ما تخيلوه في أصل العالم المعمور أنه عيلم واسع من الماء طفت عليه ببيضة عظيمة خرج منها رب الشمس وأنجب أربعة من الأبناء هم « شو » و « تغنوت » القائم بالفضاء « وجب » رب الأرض و « نوت » رب

السماء . ثم تزوجت السماء والأرض فولد لهما أوزيريس وإيزيس وست ونفتيس ، فهم تسعة آلهة في مبدأ الخليقة نشأوا من تزواج الأرض والسماء . ثم استقر الأمر لثلاثة من هؤلاء هم أوزيريس وإيزيس وحورس ، وهناك صيغة أخرى من قصة الخلق فخواها أن « رع » كان مزدوج الطبيعة ، فتولد منه الخلق فهو منهم بمثابة الأبوين ويتراءى لفريق من المؤرخين أن « رع » نفسه — إله الشمس — كان ملكاً على مصر في زمن من الأزمان ، ويستدلون على ذلك بخلاصة قصته المتداولة في الأساطير: وهي أن رع ملك الدنيا قبل سكانها من البشر فتمرد عليه رعاياه فسلط عليهم ربه النعمة « حانحور » ثم أشفق عليهم من قسوتها ، فاعتزل الدنيا وحملته بقرة السماء على ظهرها فأقام هناك ، واندماج شخصه بعد حين بشخص أوزيريس

وقد فعل غربال الزمن فعله في تصفية هذه العقائد والأرباب . فنسى أوزيريس السلف المعبود ورسخ في الأذهان وصف أوزيريس الشمس القائمة على المغرب أو عالم الأموات ، وتوحدت عبادة الشمس بمعناها وتعددت بأسمائها ومواعيدها ، وجمعت بينها كلها عبادة « آمون » ثم عبادة أتون

وعبادة « أتون » هي أرقى ما وصل إليه البشر من عبادات التوحيد في القرن الرابع عشر قبل الميلاد

فلم يكن المراد بأتون قرص الشمس ولا نورها المحسوس بالعيون ، ولكن الشمس نفسها كانت رمزاً محسوساً للإله الواحد الأحد المنفرد بالخلق في الأرض والسماء وإنما جاء هذا الطور بعد تمهيدات دينية وسياسية تهيأت لمصر ولم تنهياً لغيرها من الدول الكبرى في تلك الفترة

فكانت في أقاليم القطر — قبل ظهور عبادة أتون — ثلاث عبادات « شمسية » تتنافس في المبادئ الروحية ووسائل النفوذ التي تغلب بها على النظراء

فكانت منف تدين لإله الشمس باسم فتاح

وكانت عين شمس أو « هليوبوليس » تدين له باسم رع وأحياناً باسم « أتوم » .

وكانت طيبه تدين له باسم أمون

ويتبين من مراجعة الدعوات والصلوات المحفوظة أن عبادة « فتاح » كانت أقرب هذه العبادات إلى المعاني الروحية . فارتفع « فتاح » من صانع حاذق بالبناء والتماثيل وسائر الصناعات إلى صانع مختص بإقامة الهيكل المقدس الذي أصبح في اعتقادهم مثالا للعالم بأرضه وسمائه ، وما هي إلا خطوة واحدة بين بناء الهيكل الذي يمثل العالم كله وبناء العالم كله من أقدم الأزمان قبل خلق الإنسان . وارتفع فتاح طبقة أخرى في مدارج القدرة والتنزه عن النظراء ، فتعالى عن الأجساد الشاخصة للحس وتمثل لمعباده روحاً مسيطرة على كل حركة وكل سكون في جميع المخلوقات ، من ذات حياة وغير ذات حياة . فكان فتاح كما جاء في إحدى صلواته هو « الفؤاد واللسان المعبودات ، ومنه يبدأ الفهم والمقال ، فلا ينبعث من ذهن ولا لسان فكر أو قول بين الأرباب أو الناس أو الأحياء أو كل ذى وجود إلا وهو من وحى فتاح ... »

وما وجد شيء من الأشياء قط إلا بكلمة من لسانه صدرت عن خاطر في فؤاده .
فكلمته هي الخلق والتكوين

ويرى المؤرخ الكبير برستيد أن عقيدة فتاح هي أساس مذهب الخلق بالكلمة Logos عند الإغريق الأقدمين . فلا حاجة بالخالق إلى أداة للخلق غير أن يشاء ويأمر فإذا بما شاء موجود كما شاء . ومن المحتمل جداً أن كهان تلك العصور تدرجوا إلى فهم قوة الكلمة الإلهية من فهمهم لقوة الكلمة على لسان الساحر وقوة الكلمة على لسان المبتهل بالصلاة

ونسج كهان عين شمس على منوال كهان منف في تنزيهه وعجزيده من ملابسات الحس والتجسيد ، ولا سيما بعد تفرغهم للعبادة الروحية وانصرافهم إليها كلما تعاظم سلطان الكهان في طيبة وتفاقت سيطرتهم على مناصب الدولة ، وهم كهان أمون . وقد توطدت كهانة أمون في أيام المملكة الوسطى وبلغت أوجهاً بعد عهد تحوتمس الثالث أكبر ملوك الأسرة الثانية عشرة ، ومرشح أمون — أو كهان أمون بعبارة أخرى للسيادة المطلقة على أرجاء البلاد

واتسعت الدولة المصرية فى عهد تحوتمس الثالث حتى تجاوزت حدودها بلاد النوبة والصومال فى الجنوب ، وامتدت إلى الفرات وآسيا الصغرى فى الشرق والشمال ، وكان اتساع الأفق فى السياسة مقترناً باتساع الأفق فى تصور العالم وما ينبغى لخالفه من التعظيم والتنزيه ، فارتقى الفكر الإنسانى فى هذا العهد من البيئة المحلية إلى بيئة عالمية ، ثم إلى بيئة أبدية تنطوى فيها أبعاد المكان والزمان

وطئى نفوذ الكهان الأمونيين على كل نفوذ فى البلاد من جراء هذه القربى بينهم وبين الملك العظيم . فاستأثر رئيسهم بلقب « الرئيس » فى أنحاء الديار ، وضيقوا الخناق على كهان رع وفتح ، ولزموا حدودهم مع الملك العظيم فى أثناء حياته لقوته ورهبته وعلو اسمه بالمظافر والفتوح ، وفرط ما أغدق عليهم من الهبات والحبوس والأوقاف ، ولكنهم ذهبوا فى الطغيان كل مذهب على عهد خلفائه ، فطمعوا فى نفوذ الملك بعد اطمئنانهم إلى نفوذ الدين

ومن هنا خطر الملوك خاطر الخلاص من هذا النفوذ ، فتكلم أمنحتب الثالث عن أمون فى بعض أوامره وتسجيلاته باسم آخر : هو اسم آتون وساعد على هذا التبديل الطفيف أن صفات الإله فى أذهان المصريين كانت أقرب إلى صفاته عند كهان منف وعين شمس ، وأن مسالك الكهان الديويين من شيعة أمون لم تكن وفاق الآداب والعادات التى استلزمها ارتقاء المصريين فى فهم كمال الإله

فلما تولى الملك أمنحتب الرابع - أو أخناتون كما تسمى بعد ذلك - كان التمهيد للعبادة الجديدة قد بلغ مداه ، وكان اتساع الأفق فى النظر إلى الدنيا والنظر إلى صفات خالقها قد وسع له المجال للابتكار والتجديد ، وأعان عبقريته على التدعيم بعد التمهيد

وقد حفظت لنا النقوش والتماثيل والألواح وأوراق البردى كثيراً من أخبار
(٥)

أخناتون وأحواله وملاحه وسيرته في مملكته وفي بيته ، وتكنى لمحات عابرة إلى شكل
جهنمته وتركيب بنيته وأساليب تفكيره ومناحي عباراته للعلم بأنه كان عبقرياً من
أولئك العباقرة الملهمين ، الذين يحدثنا النفسانيون أنهم يتلقون العبقرية على حساب
أبدانهم وهناءتهم في حياتهم ، كما نقول في تعبير هذه الأيام

وكان الفتى أخناتون حدثاً ناشئاً عند ولاية الملك ، معروفاً بالعكوف على التأمل
والتفكير والخلوة بنفسه في صلواته ومناجاته ، وكان لطيف الحس حالم النفس منصرفاً
عن طلب البأس والقوة ومتابعة الفتوح والغزوات التي توطد بها ملك آبائه وأجداده
فقطع فيه كهنة آمون ، وخيل إليهم أنهم مالكون زمام الأمر كله على يديه
غير أن الفتى الحالم كان عبقرياً يحب الابتكار والتفقه في العبادة بالعقل والبداهة
المستقلة ، ولم يكن تقليدياً يلقي بزمامه لمن يسيطر عليه

وكان مع لطف حسه قوى النفس صعب المراس ، فاستنكر دسائس الأمونيين
وتهاقهم على المناصب والأموال

فقمهم قعاً شديداً ومحا اسم آمون من كل مكان حتى هياكل أبيه واسمه الذي
يبدأ باسم آمون ، وجهر بعبادة « آتون » دون سواء ، وهجر العاصمة التي ساد فيها
هذا الإله إلى عاصمة أخرى في أواسط الصعيد ، وهبها لربه الواحد الأحد وسماها
« آخت آتون »

وألغى جميع الأرباب وأعوانهم من الأرواح والجنّة ، وأولهم الرب القديم
أوزيريس ، فكان هذا من أسباب غلبته يومئذ ، وأسباب التمرد عليه بعد حين
ومن صلوات أخناتون تُعرف صفات الله الذي دعا إلى عبادته دون سواء ، فإذا
هي أعلى الصفات التي ارتقى إليها فهم البشر قديماً في إدراك كمال الإله

فهو الحى المبدى الحياة ، المالك الذي لا شريك له في الملك ، خالق الجنين
وخالق النطفة التي ينمو منها الجنين ، نافث الأنفاس الحية في كل مخلوق ، بعيد بكأله
قريب بآلائه ، تسبح باسمه الخلائق على الأرض والطير في الهواء ، وترقص الحملان

من مرح في الحقول فهي تصلى له وتستجيب لأمره ، ويسمع الفرح في البيضة دعاءه
فيخرج إلى نور النهار واثباً على قدميه ، قد بسط الأرض ورفع السماء وأسبغ عليهما
حلل الجلال ، وهو ملء البصر وملء الفؤاد ، وهو هو الوجود وواهب الوجود ،
وشعوب الأرض كلها عبيده لأنه هو الذى أقام كل شعب في موطنه ليأخذ نصيبه من
خيرات الأرض ومن أيام العمر في رعاية الواحد الأحد آتون

وقد عقد كل من هنرى برستيد وأرثر ويجال Weigall مقارنة بين صلوات
إخناتون وأحد المزامير العبرية فاتفقت المعانى بينهما اتفاقاً لا ينسب إلى توارد
الخطوط والمصادفات .

ومن أمثلتها قول أخناتون : « إذا ما هبطت في أفق المغرب أظلمت الأرض
كأنها ماتت . . . فتخرج الأسود من عرائنها والثعابين من جحورها . . . »
ويقابله المزمور الرابع بعد المائة وفيه إنك « تجمل ظلمة فيصير ليل يدب فيه
حيوان الوعر وتزجر الأشبال لتخطف ، ولتلتمس من الله طعامها »
ويعضى المزمور قائلاً : « . . . تشرق الشمس فتجتمع وفي مأويها تربض
والإنسان يخرج إلى عمله وإلى شغله في المساء . ما أعظم أعمالك يارب كلها بحكمة
صنعت . والأرض ملاءنة من غناك ، وهذا البحر الكبير الواسع الأطراف . وهناك
دبابات بلا عدد صفار مع كبار . هناك تجرى السفن ، ولويathan « التمساح » خلقة
ليلعب فيه . . . »

ومثله في صلوات أخناتون : « ما أكثر خلائتك التى نجعلها . أنت الإله الأحد
الذى لا إله غيره ، خلقت الأرض بمشيئتك ، وتفردت فعمرت الكون بالإنسان
والحيوان الكبار والصغار »

« . . . تسير السفن مع التيار وفي وجهه ، وكل طريق يتفتح للسالك لأنك
أشرقت في السماء . ويرقص السمك في النهر أمامك ، وينفذ ضباؤك إلى
أغوار البحار »

« . . . وتضىء فتزول الظلمة . . . وقد أيقظتهم فيغتسلون ويسعون ويرفحون
أيديهم إليك . . . ويمضى سكان العالم يعملون »

وقد خطر لويجال — كما قال في كتابه عن حياة أخناتون وعصره — أن آتوم
وآتوم تصحيف « أدوناي » بمعنى السيد أو الإله في اللغة العبرية ، وأن أخناتون
ورث آراءه من أمه وهى تنتمى إلى سلالة أسيوية من شعب يقيم بين سورية وآسيا
الصغرى ، حيث يعبد أدوناي أو أتون ، على مختلف اللهجات
وهذا وهم جلبه التشابه فى الأسماء . لأن « آتوم » من أقدم الأرباب المصرية
فى معابد رع ، وقد كان رب الكون حيث لا شىء غير اللجة الطخياء المسماة فى
الأساطير المصرية « نون » . . . وجاء فى الفقرة السابعة عشرة من القسم الأول فى
كتاب الموتى على لسانه : « . . . وأنا آتوم متفرداً فى نون ، وأنا رع حيث يبرز مع
الفجر ليبسط يديه على الدنيا التى خلقها . . . »

وكانوا يمثلونه على تمثال رجل ملتصق على رأسه تاجى القطارين ، أى التاج
الأحمر لمصر السفلى والتاج الأبيض لمصر العليا مجتهدين ، ويجهلون رئيس مجاس
الآلهة باسم رع هيرختى أتوم Ra Herakhty-atum

فهو رب أصيل وليس بالرب المستعار ، ولا شبه بينه وبين أدوناي أو أدونيس
— فى صيغته اليونانية — لأن أدونيس رب الربيع والغرام بتخليعه فى موسم
الشباب ويزعمونه زوج فينوس أو الزهرة ، ولا شىء من هذا فى خصائص آتوم
الذى يبدو على مثال الكهول ذوى اللحى ، ويتقلد مفاتيح الحكمة والحسكة ،
ويرجع إلى مبدأ الخلق حيث لا شىء غير الماء والخلالام

والأرباب الشمسيون أشبه بهياكل عين شمس لأنها أرباب أصيلة فيها لا محتاج
تلك الهياكل إلى استعارتها من ديانة أجنبية . ولا سيما الرب الذى يعمل تاجى
القطارين ويرأس المحكمة الإلهية فى السماء

وقد كانت لظهور آتون تمهيدات لازمة لم تحدث في غير المملكة المصرية ،
وهي تمهيدات الإمبراطورية ، وتمهيدات التنافس بين آمون ورع وفتح وتمهيدات
العبقرية التي تبشر بالدين الجديد

وكانت لآتون خصائص متفردة لم يشركه فيها إله آخر من آلهة الأمم القربية
إلى مصر ، وهذا هو المهم في نشوء الديانات وليس المهم مجرد التشابه في مخارج
الحروف . فليس أدونيس عند اليونان كأدوناي عند العبريين ، وليس هذا ولا ذلك
كآتوم في معبد عين شمس أو غيره من المعابد المصرية ، وليس هؤلاء جميعاً كالإله
آتون الذي دعا إليه أخناتون . فلا وجود لآتون بهذه الخصائص لو لم تسبقه التمهيدات
القديمة التي مرت بعبادة آتوم في مصر ، ومنها اتساع الدولة وإيمان المصريين بصفات
رع وفتح وآمون ، وحاجة الزمن إلى فهم جديد لصفات السكال في الإله ، ثم
عبقرية أخناتون التي تمت بابتكارها واجترائها ما بدأه التاريخ
وقد كان عرب الجاهلية مثلاً يعرفون اسم الله كما نعرفه اليوم ، ولكن الله
الذي وصفوه والله الذي وصفه الإسلام لا يتشابهان بغير الحروف ، وبينهما من
الفارق كما بين أبعد الأبواب

* * *

على أن ويجال يقابل بين معاني أخناتون ومعاني المزمور فيرجح الاستعارة
بينهما ، ويعود فيرجح أن أخناتون كان في غنى عن الاستعارة لما طبع عليه من
العبقرية الدينية وما اتسم به كلامه من طابع الابتكار
وقد تناول العلامة «فرويد» مسألة المقابلة بين عقائد أخناتون والعقائد العبرية فألف
آخر كتبه في موضوع هذه المقابلة وسماه «موسى والوحدانية» *Moses and monotheism*
وانتهى من مقابلته وفروضة إلى تقرير رأيه المرجح لديه : وهو أن موسى عليه
السلام تربى بمصر في كنف الوحدانية ونشأ في أعقاب المعركة بين آتون وآمون ،
واستعد للنبوة في هذه البيئة الموحدة فعلم بنى إسرائيل كيف يوحدون الله ويعظمون

صفاته وآلاءه وكان خروج بنى إسرائيل فيما بين القرن الرابع عشر والثالث عشر قبل الميلاد ، أى فى الجيل التالى لانتشار التوحيد بالبلاد المصرية . . . واسترسل فرويد فى تقديراته — وهو من بنى إسرائيل — حتى ظن أن موسى عليه السلام من دم مصرى ، وليس من اللاويين كما جاء فى العهد القديم

لكن المحقق أن بنى إسرائيل قد أخذوا كثيراً من عقائد المصريين وشعائرهم قبل عهد أخناتون بعدة قرون ، وبعده بعدة قرون

إلا أن هذه الدعوة — دعوة أخناتون — كانت صحوة وجيزة تبعها نكسة سريعة من جراء الأحداث السياسية التى أحاطت بالدولة ، ومن كيد الكهان الخلوعين فى طيبة وما جاورها ، وهم كهان أمون الأقوياء الذين سلبهم أخناتون مناصبهم وحبوسهم وسيطرتهم على العرش والحراب . ولعلهم كانوا مخففين فى كيدهم لو اصطنع هذا المصلح الكبير شيئاً من الدهاء ولم تدفعه الحماسة الروحانية وراء كل تقدير وتدمير . لأنه هجم على الشعب فى أعز العقائد عليه وهى عقيدته فى أساطير عالم الأموات وشعائر الإله أوزيريس رب المغرب والخلود . فأنكر سلطان أوزيريس على الأرواح وجرده من قدرة الحكم عليها بالعقاب أو العذاب . فلم يؤمن بمجسم أوزيريس ولا بمجسم غيره ، وبشر الناس بحياة خالدة كحياة الأطياف . . . تحياها الروح بين الهدوء فى ظلمة الليل واستقبال الضياء من وجه آتوز

ولهذا بقيت عبادة أوزيريس وإيزيس بين المصريين كما بقيت بين اليونان والرومان وانطوت أيام آتون بانطواء أيام نبي آتون

الهند

ترجع الديانة الهندية القديمة إلى أزمنة أقدم من العصر الذى دونت فيه أسفارها المعروفة بالكتب القيدية

ويختلف المؤرخون المختصون بالهند فى العصر الذى تم فيه هذا التدوين ، فمنهم من يرده إلى ألف وخمسمائة سنة قبل الميلاد ، ومنهم من يرده إلى ستة آلاف سنة قبل الميلاد . ولكنهم لا يختلفون فى سبق الديانة الهندية لهذا العصر بزمان طويل ومن المتفق عليه أن الديانة الهندية القديمة مزيج من شعائر الهنود الأصلاء وشعائر القبائل الآرية التى أغارت على الهند قبل الميلاد بعدة قرون . وقد كانت هذه القبائل الآرية تقيم على البقاع الوسطى بين الهند ووادى النهرين ، فانجبت طائفة منها غرباً إلى أوربة ، وانجبت طائفة منها شرقاً إلى الأقاليم الهندية من شمالها إلى جنوبها على السواحل الغربية ، قبل أن توغل منها إلى جميع أنحاء البلاد

ويعتقد فريق من المؤرخين أن الديانة الهندية القديمة لا تخلو من قبس منقول إليها من البابلية والمصرية ، ويعلمون ذلك بتوسط الموقع الذى أقام فيه الآريون الأولون ، وأنهم لم تكن لهم فى موقعهم ذاك حضارة سابقة لحضارة مصر وبابل وأشور . فلا خلاف فى أن تاريخ الأسر المصرية أسبق من تاريخ الكتب القيدية وأسبق من كل حضارة عرفها التاريخ للآريين ، حينما أقاموا من البقاع الآسيوية أو الأوربية

وقد اشتملت الديانة الهندية القديمة على أنواع شتى من الآلهة التى تقدمت

الإشارة إليها

ففيها آلهة تمثل قوى الطبيعة وتنسب إليها . فيذكرون المطر ويشتقون منه اسم «المطر» فهو الإله الذى يتوجهون إليه فى طلب الغيث . ومن هنا اسم «أندرا»

إله السحاب المشتق من كلمة « أندو » بمعنى المطر أو بمعنى السحاب وكذلك يذكرون إله النار وإله النور وإله الريح وإله البحار ويجمعونها في ديانة شمسية تلتقي بأنواع شتى من الديانات

وأقدم معانى الإله عندهم معنى « المعطى » أوديفا Deva بلغتهم التى بقيت آثار منها فى اليونانية واللاتينية وبعض اللغات الأوروبية الحديثة . فكلية « ديو » الفرنسية Dieu وكلية ديتى Deity الإنجليزية وكلية زيوس اليونانية القديمة مأخوذة من أصلها الهندى المتقدم . ويرجحون أن جوبيتر عند اللاتين — وهو « المشتري » فى اصطلاح علم الهيئة — هو مزيج من كلمة المعطى وكلية الأب ، بمعنى أبى العطاء أو الأب المعطى للجميع ، وهما فى الهندية القديمة ديوس بيتار Dyaus-petar . . . إذ لا تزال كلمة الأب فى أكثر اللغات الأوروبية متفرعة من هذا الجذر الأصل على تعدد اللهجات ومخارج الحروف

واشتملت البرهمية القديمة على عبادة الأسلاف كما اشتملت على عبادة المظاهر الطبيعية . فتقديس الملك عندهم إنما هو تقليد موروث من تقديس جد القبيلة ، تحول إلى تقديس الرئيس الأكبر فى الدولة بعد أن تحوالت القبيلة إلى الأمة ، وبحسب العلامة إليوت سميث — كما قال فى كتابه « المبادئ » The Beginning : « إن مراسم تقديس الملك التى لا تزال مرعية فى جوار الهند كانت تحاكي مراسم قصة الخليفة كما تخيلها المصريون . . . فلم يكن حق الملك مستمداً من الجلوس على العرش أو من البناء بالملسكة التى تنقل إليه حقوقه الملكية ، ولكنه يتولى هذا الحق بمد تقديسه فى حفل يمثل قصة الخليفة ، وكأنهم يعنون بهذا أن الملك يستمد من ذلك التقديس قدرته على الخلق ومنح الحياة ، وهى قدرة لا غنى عنها لاضطلاعها بالفرائض الملكية »

وقصة الخليفة فى الهند تشبه قصة الخليفة المصرية فى أكثر من صيغة واحدة من صيغها العديدة : فالحياة خرجت من بيضة « ذهبية » كانت تطفو على الماء فى

الغناء ، والإله الأكبر كان ذكراً وأنثى فهو الأب والأم للأحياء كما جاء عن « رع »
 في بعض الأساطير المصرية ، وبناء العالم من صنع بناء ماهر في أساطير مصر والهند
 على السواء ، وتتفق مصر وبابل والهند على أن الإله الأكبر قد خلق الأرض
 بكلمة ساهرة . . فأمرها بأن توجد فبرزت على الفور إلى حيز الوجود

وتمززت في الهند عبادة « الطواطم » بعقيدتهم في وحدة الوجود وتناسخ
 الأرواح كما تمززت بعقيدة الحلول

فعبدوا الحيوان على اعتباره جدا حقيقياً أو رمزياً للأسرة ثم للقبيلة . ثم تخلفت
 عبادة الحيوان حتى آمنوا بأن الله يتجلى في كل موجود أو يخص بعض الأحياء بالحلول
 فيه ، وآمنوا بتناسخ الأرواح فجاز عندهم أن يكون الحيوان جداً قديماً أو صديقاً
 عائداً إلى الحياة في محنة التكفير والتطهير . فعاشت عندهم الطوطمية في أرقى العصور
 كما عاشت في عصور الهمجية ، لهذا الامتزاج بين الاعتقاد الحديث والاعتقاد القديم
 لمكنهم خلصوا كما خلص غيرهم من هذه العبادات إلى الإيمان بالإله الواحد ،
 وإن اختلفوا في المنهج الذي سلكوه . فلم يكن إيمانهم به على الأساس الذي قام
 عليه إيمان الشعوب الأخرى بالتوحيد

فهم قد بدأوا بإبطال جميع المظاهر فنسبوا إليها التعدد والاختلاف لأنها تتكرر
 وتزول وتستمر من ورائها الحقيقة الأبدية التي لا تتكرر ولا تزول ، وتلك هي حقيقة
 القضاء والقدر ، التي تقدر للآلهة وتقضى عليهم كما تقدر لساثر الموجودات وتقضى
 عليها في أجلها المحدود

وهنا ذهب حكماءهم إلى مذهبين غير متفقين : فبعضهم تمثل تلك الحقيقة إلهاً
 واحداً قريباً من الإله الواحد في أكثر ديانات التوحيد . قال ما كس موللر الثقة
 الحجة في اللغات الآرية : « أيا كان العصر الذي تم فيه جمع الأناشيد المسطورة في
 الرجقيدا فقبل ذلك العصر كان بين الهنود مؤمنون بالله الأحد الذي لا هو بذكر

ولا بأثى ولا تحده أحوال التشخيص وقيود الطبيعة الإنسانية ، وارتفع شعراء الفيدا في الواقع إلى أوج في إدراكهم لكنه الربوبية لم يترق إليه مرة أخرى غير أناس من فلاسفة الإسكندرية المسيحيين ، ولكنه فوق هذا لا يزال أرفع وأعلى مما يطيف بأذهان قوم يدعون أنفسهم بالمسيحيين »

وتبدو مدانة هؤلاء البراهمة لمذهب الموحد المؤمن « بالذات الإلهية » من إيمانهم بالخلاص على يد الله ، وبقاء فريق منهم بعد ذلك بمئات السنين ينقسمون في شرح سبيل الخلاص على نهجهم الذي لا نستغربه من قوم يعظمون الحيوان ذلك التعظيم . فمنهم من يسمى سبيل الخلاص بالسبيل القردي ومنهم من يسميها بالسبيل القطية ، ويقصدون بهذه التسمية أن الله يخلص الإنسان إذا تشبث به كما يتشبث ولد القرد الصغير بأمه وهي تصعد به إلى رؤوس الأشجار ، أو أن الله على اعتقاد الآخرين يخلص الإنسان وهو مغمض العينين مستسلم للقضاء ، كما يستسلم ولد القطاة لأمه وهي تحمله مغمضاً من مكان إلى مكان

فالله الذي يخلص عباده هذا الخلاص أو ذاك هو « ذات » على كلتا الحالتين يتشبث بها العابد أو يستسلم لقضائها فتسهر عليه وإن غفل عنها

ويتسمى هذا الإله بثلاثة أسماء على حسب فعله في الوجود . فهو « برهما » حين يكون الموجد الخالق ، وهو فشنو حين يكون الواقي المحافظ ، وهو سيفا حين يكون المهلك المادم . ولا نهاية للتداخل ولا للترجيح بين هذه الأسماء والوظائف والأفعال ، على تباين النحل والملل والأجيال

أما الفريق الثانى فالحقيقة الأبدية عنده معنى ليس له قوام من « الذات » الواعية ، وإنما هو قانون يقضى بتلازم الآثار والمؤثرات ، ويقابل الاعتقاد بالقضاء والقدر عند المؤمنين بالأديان الكتابية ، ونعني بها الإسرائيلية والمسيحية والإسلام إلا أنه قضاء يسرى على الآلهة كما يسرى على البشر ، ويتغلغل في طبائع

المخالقين كما يتغلغل في طبائع المخلوقات ، وحكمه الذى لا مرد له هو حكم التنفير الدائم والفناء ، وحكم الإعادة والإبداء .

ولا نحسب أن أحداً من الأقدمين بلغ في إعظام الأكوام المادية مبلغ البراهمة ، سواء في تقدير السعة أو تقدير القدم أو تقدير البقاء . فإن أناساً من الأقدمين لم يجاوزوا بعمر الأكوام المادية بضعة آلاف سنة . وأناساً منهم جعلوا لها خلقاً واحداً وفناءً واحداً خلال أجل مقدور من القرون . ولكن البراهمة جعلوا له أربعة أعمار تساوى اثني عشر ألف سنة إلهية وأربعة ملايين وثلثمائة وعشرين ألف سنة شمسية ، وبعض المتأخرين يضاعفها ألف ضعف ويقولون جميعاً إنها دورة واحدة من دورات الوجود ، وأن هذه الدورة هي يوم يقظة يقابله ليل هجوع ، بنقضى بين كل دورة فنيت وكل دورة آخذة في الابتداء .

والقانون الأبدى Karma يقلب هذه الأدوار فيبدئها ويحفظها وينهيها ثم يهتم هذا النهار بليل من ليالى الهجوع ، ثم يعود فيطلع النهار ككرة أخرى دواليك إلى غير انتهاء ، لأنه لا انتهاء للزمان .

ويتضاءل الإنسان الفانى كلما تعاضل هذا الفناء الخالد أو هذا الخلود الذى يتجدد بالفناء ، فليس للإنسان حساب كبير في هذه الحسبة الأبدية . لأنه « رقم » ضئيل يفرق في طوفان الأرقام التى لا يحيط بها العد والإحصاء .

وعلى هذه القاعدة قامت البوذية التى بشر بها البوذا جوتاما قبل الميلاد المسيحى بمحوالى خمسة قرون .

فقبل « جوتاما » بمئات السنين كان نساك الهند يتغننون بمضامين النشيد المرهوب الذى ترجمه ما كس موللر إلى الإنجليزية وجاء فيه عما كان قبل أن يكن أو يكون :
« حينذاك لم يكن ما وجد أو ما لم يوجد ، ولم يكن ما تثبته ولا ما تنفيه
« لا أجواء ولا سماء وراء الأجواء »

« وماذا عساها تنطوى عليه ؟ أين كانت وأين قرارها ؟ أهى هاوية الماء التى ليس لها من قرار ؟

« لم يكن موت : فلم يكن خلود

« لم يمكن ما يموت فلم يكن ما ليس يموت

ولم يكن ثمة نهار ولا ليل . ولم يكن إلا « الأحد » يتنفس حيث لا أنفاس .
ولا شئ سواه

« وكان البدء فى ظلام : عيلم بلا ضياء

« ومن البذرة فى تلك القشرة قام « الأحد » بحرارة الحياة

« وانتصر الحب حين نبتت البذرة من لباب العقل السرمدى ، وناجى الشعراء قلوبهم فتبينوا بالحكمة ما هو مما ليس هو . فقد نفذ شعاع القلب خلال ما هنالك ، فإذا نظروا فوق الأحد وماذا نظروا دونه ؟ كل ما هنالك حملة لبذور . قوى : قوة من أدنى ومشيئة من أعلى . ولا أحد يدري . ولا من يعلم من أين جاء ما جاء . فأتما جاءت الأرباب بعد ذلك . فمن إذن يعلم ما جرى ؟ أهو الذى حدثت منه الخليقة ؟ لعل الذى يعرفه « أحد » واحد فى أعلى عليين . ولعله لا يدري كذاك . . . »

وقبل « جوتاما » آمن البرهميون بالدورة فى وجود الكون والدورة فى وجود الإنسان . فالكون يتجدد حلقة بعد حلقة ، والإنسان يتنقل فى جسد بعد جسد ، وسلسلة الأكون ليس لها انتهاء ، وسلسلة الحياة الإنسانية قد تنتهى إلى السكينة أو الفناء .

فالبوذية إنما قامت على أساس البرهمية فى كل عقيدة من عقائد الأصول . وإنما تميزت البوذية بتبسيط العقائد لطبقات من الشعب غير طبقات الكهان ، فأخرجتها من حجابها المكنون فى الحاريب إلى المدرسة والبيت وصفوة المريدين ، ولا تعتبر

البوذية إضافة في صميم العقائد الدينية بل إضافة في آداب السلوك وفلسفة الحياة ، وإضافة في عرض الآراء على غير المستأثرين بها قديماً من سدنة الهيكل والمحراب وخلاصة الفلسفة التي أتى بها البوذا جوتاما هي تقريره هذه المبادئ الأربعة وهي : « أولاً » إن هناك عذاباً وشقاءً ، و « ثانياً » إن هناك سبباً للعذاب والشقاء ، و « ثالثاً » إن هذا السبب قابل للزوال ، و « رابعاً » إن وسيلة الانتهاء إلى هذه الغاية موجودة لمن يختار

أما سبب الشقاء فهو الجهل الذي جعلنا نتعلق بالأوهام وننسى لباب الأمور ، أو نتعلق بالعرض ونعرض عن الجوهر الأصيل

والعرض هو كل ما يزول ويتغير ، وهو من شر وفساد . وكل ما نحسه هو عرض تشمله لعنة الزوال . فما من شيء ثمَّ « يكون » بل كل شيء يصير ولا يكف عن التغير . أو كما قال : « إن الناس يؤمنون بالثنائية ، فيؤمنون بأن الشيء إما كائن وإما غير كائن . ولكن الناظر إلى الأمور بعين الصدق يعلم أن الرأيين طرفان متطرفان ، وأن الحقيقة وسط بين الطرفين »

وعلى هذا النحو يفكر البوذا وحدة « الشخصية الإنسانية » لأنها لا تتجاوز أن تكون تلاحقاً مستمراً للأحاسيس يبدو لنا كأنه حزمة مضمومة في كيان واحد . ومفسروه في العصر الحديث يمثلون لذلك بشر يربط الصور المتحركة الذي يلوح لنا شيئاً واحداً وهو خبطة بعد خبطة من الألوان والظلال

وإذا كان الشقاء في التطرف بالحس إلى النقيضين ، فالتخلص من الشقاء لا يتأتى بغير الاعتدال بين كل طرفين ، وبهذا نميط عنا غشاوة الخلد الذي يترأى على ظاهر الأشياء للنفاذ إلى وراءها من سر الوجود .

فلا استغراق في إرضاء الحس ولا استغراق في قبحه وتجريده ، بل توسط بين الغائيتين في أمور الحياة الثمانية ، وهي الفهم والعزم والكلام والسلوك والمعيشة والعمل والتأمل والفرح

فالفهم طرفاه التصديق بكل ما يقال وإنكار كل ما يقال . والوسط بينهما التمييز بين
الباقى والزائل والظاهر والباطن والثابت والذى ليس له ثبوت
والعزم طرفاه التهافت والإهمال . والوسط بينهما إرادة الحكمة متى تبين السبيل
إليها بالفهم الصحيح

والكلام منه المهجور ومنه المطروق . والوسط بينهما قول الصدق وصون اللسان
عن العيب والنيمة والمحال
والسلوك طرفاه المحاباة مع الغرض والإجحاف مع الغرض . والوسط قوام بين
الغرضين لا ينقاد لهذا ولا لذلك
والمعيشة الصالحة قوامها أن يتخير الإنسان رزقاً حلالاً يتورع فيه عن التكسب
بما يضر الآخرين

والعمل الصالح أن يعرف ما يبتغيه وقيس طاقته على مراده وياتزم فى كل
ما يريد جادة الرشد والحكمة والإنصاف .
والتأمل الصالح سلام العقل وصفاء البصيرة ونبذ الوهم والعكوف على الحق البرىء
من النزغات

والفرح الصادق هو فرح الرضوان الذى يتاح للإنسان فى هذه الحياة فيبأخ به ملكوت
« النرفانا » الأرضية فى انتظار النرفانا الصمدية ، وهى السكينة أو الفناء ، وبينها
وبين العدم فرق كبير . لأنها هى وجود يفتى فى وجود ، ويفسرها بعض المصريين
من أذكاء البوذيين بفناء ألوان الطيف فى البياض الناصع الذى ليس له لون ، وهو
ملتقى جميع الألوان

بهذه الآداب ينجو الإنسان من رباط ذلك الدولاب الدائر بالولادة والموت
والتجدد فى حياة بعد حياة وجثمان وراء جثمان ، فيدخل فى « النرفانا » ولا يولد بمد
ذلك ولا يموت

وحكمه فى هذا المصير حكم الأرباب والملائكة وحكم السماوات والأرضين . فكلها

خاضع لقانون القضاء والقدر الذى لا فكاك منه لموجود ، وكلها عرضة للتفكير والتطهير والتحول والتغيير ، ثم للذهاب فى غمرة الفناء الأخير

وموضع التناقض فى هذه الفلسفة أنها تنكر « الشخصية الإنسانية » ولا تعترف بالذات أو بالروح وهى مع هذا تؤمن بتناسخ الأرواح وثبوت شئ فى الإنسان يبقى على التنقل بين الأجساد والدورات

وأنها تؤمن بالكل أو « المطلق » الصمدى الوجود ، ثم تنفى عنه الذات كما تنفيها عن الإنسان . مع أن الكل بغير ذات لا يكون كلا بمعنى من معانى الكلية ولكنه شتات من أجزاء متفرقات

وعلىنا أن نحترس من مغالاة الشراح الأوربيين بهذه الفلسفة البوذية . لأنهم يتمصبون لكل منسوب إلى الآرية على اعتبارها عنصر الأوربيين الأقدمين والمعاصرين فقد رفعوها فوق قدرها بلامراء ، وزعموا أنها « جرأة العقل الكبرى » فى مواجهة المشكلة الكونية ، وأنها الخطوة المقتحمة التى لم يذهب وراءها ذو عقيدة فى مطاوح التأمل والإقدام

لكنها لا تحسب من الجرأة العقلية بوصف من الأوصاف ، فإلى إلا جرأة حسية فى أقصى ما تطوحت إليه من الفروض والأطنانين ، وما البوذية كلها إلا تمللاً من وطأة الحس والجسد ، ولا سعادتها القصوى إلا ضيقاً بالحس وهرباً منه إلى الفناء أو « اللاوعى » على أحسن تقدير

والحسوس عندها شامل للعقول ، والكائن بحق الحس عندها شامل للكائن بحق العقل وحق الوعى وحق الذات

والآلهة عندها تأتى فى المرتبة التالية بعد مرتبة الأكوان ، وما ارتفعت الأكوان عندها إلى هذه المرتبة إلا بأنها هى الحسوس ، وهى أول ما يفاجئنا قبل أن نفكر ، وقبل أن نتأمل وقبل أن ندين باعتقاد

نعم إنها قد مدت نطاق الأكوان في الزمان والفضاء مدًّا قصر عنه المتدينون
الأقدمون في معظم الأمم والأقطار

ونعم إنها نفذت وراء الظواهر فتجاوزتها إلى ظواهر أعم منها وأبقى ، فكان
البرهميون يجزمون بأن الشمس لا تغيب عن الفضاء حين تغرب في المساء ، يوم كان
الأقدمون يحسبونها تهلك في مغربها أو يحسبونها تحجب وراء الجبال أو تتوارى
بما تخيلوه من ضروب الحجاب

ولكنها مدت نطاق الأكوان بحسبة كبيرة لا بالخروج من الحسية والجرأة عليها ،
واختصرت الظواهر بالإفلال منها بعد تكثيرها ولم تردّها آخر الأمر إلى ظاهرة
واحدة ، ولا إلى عقل تتساوى فيه هذه الظواهر في عنصر التجريد

والبوذيون المعاصرون يسوّغون تجريد « الكل » من الذات ، أو تجريد الإله
الأعظم من الذات ، بأن الذات شبهة إنسانية نشأت من تخيل الإنسان كلّ موجود
على مثاله ومنحاه

ولكن تخيل الإنسان طبقة أعلى من تخيل الإله مجموعة من هذه الأكوان
البعكاء ، وكل ما يقولونه عن ربوات ربوات الفراسخ التي يمتد إليها الفضاء لا تزيده
على أن يكون فضاء في كل مكان : وذرة واعية في نواة أتميش الألوف منها على سن
الإبرة — هي أوسع امتداداً في آفاق الوجود من أوسع فضاء لا وعى فيه

ومن راعه امتداد الفضاء ولم يرعه امتداد « الوعي » فهو يقيس العالم بالأشبار
والأمتار ولا يقيسه بعمق الحياة وكنه الوجود الذي يعلم أنه وجود ، وما من فارق
كبير بين وجود لا وعى له وبين معدوم

فالبودية فتحت في ميدان التصوف أو ميدان « الوجدانيات » والفضائل الخلاقية ،
ولكنها ليست بالفتح الجريء في معارج الوصول إلى السكّال : كمال الإله

الصين

أما الصين فإنها — كالمنتظر من أمة في ضخامتها وكثرة شعوبها وتراعى أطرافها — قد اختبرت جميع أنواع العبادات من أدناها إلى أرقاها وأمكنها — على كثرة العبادات التي دانت بها — لا تحسب من أمم الرسالات الدينية كمصر وبابل والهند وفارس وبلاد العرب وفلسطين . لأنها لم تخرج للعالم قوما دينية تلقاها منها ، وهي باصطلاح التجارة تحسب من الأمم المستنفدة في مسائل الديانات . لأنها أخذت من الخارج قديماً وحديثاً عقائد البوذية والجوسية والإسلام والمسيحية ولم تعط أمة عقيدتها ، مع استثناء اليابان التي أخذت عنها نحلة كنغشيوس وأهل الصين لا يخوضون كثيراً في مباحث ما وراء الطبيعة ، ويوشك أن يكون التدين بينهم ضرباً من أصول المعاملة وأدب البيت والحضارة

فأشيع العبادات بينهم عبادة الأسلاف والأبطال ، وأرواح أسلافهم مقدمة بالرعاية على جملة الأرواح التي يعبدونها ويتمثلون بها عناصر الطبيعة أو مطالب المعيشة ، ولا يقدر الصيني قرباناً هو أغلى في قيمته وأحب إلى نفسه من قربانه إلى روح سلفه المعبود ، وهو يحتوى الأغذية والأشربة والأكسية والطوب ، ومنهم من يحرق ورق النقد هبة للروح التي يعتقدون أنها تحتاج إلى كل شيء كانت تحتاج إليه وهي في عالم الأجساد .

والخير والشر عندهم هو ما يرضى الأسلاف أو يسخطهم من أعمال أبنائهم . فما أرضى الساف فهو خير وما أسخطهم فهو شر . وقد يختارون فرداً من أفراد الأسرة ينوب عن جده المعبود فيطعمونه ويكسونه ويزدلفون إليه ويحسبون أن روح الجد هي التي تتقبل هذه القرابين في شخص ذلك الحفيد .

وتتمشى عبادة العناصر الطبيعية جنباً إلى جنب مع عبادة الأسلاف والأبطال . فالسما والشمس والقمر والكواكب والسحب والرياح آلهة معبودة أكبرها إله

السماء « شانج تى » ويليه إله الشمس فبقية الأجرام السماوية فالعناصر الأرضية وهم يتقربون الى « شانج تى » بالذبايح ويبلغونه صلواتهم بإشعال النار على قمم الجبال ، فيعلم الإله — مما أودعه الكاهن دواخينها -- نخوى الرسالة التى يرفعها إليه عباده ، ولا يحسنون الترجمة عنها كما يحسنها الكهان

وإله السماء هو « الإله » الذى يصرف الأكوان ويدبر الأمور ويرسم لكل إنسان مجرى حياته الذى لا محيد عنه . وإنما يداول تركيب الوجود من عنصرين هما « ين » عنصر السكون و « يانج » عنصر الحركة . وقد يفسر عنصر السكون بالراحة والنعيم وعنصر الحركة بالشقاء والعذاب . فهما بهذه المثابة يقابلان عنصرى الخير والشر وإلهى النور والظلام فى الأديان الثنائية

وقد امتزجت عبادة الأسلاف بعبادة العناصر الطبيعية فى القرن العاشر حين تسمى أهل الصين باسم « ابن السماء » . ويقال إنه استعمار الفكرة من كاهن يابانى أراد أن يزلف إليه فعلمه مراسم تأليه الميكاد فى بلاده . فنقلها العاهل إلى بلاط الصين وأراد الفيلسوف « شو هسى » فى القرن الثانى عشر أن ينشئ بوذية صينية توافق مذهب بوذا فى أمور وتخالفه فى أمور ، فدعا إلى دين لا إله فيه ولا خلود لروح ، ووضع « لى » موضع « كارما » الهندية أو القانون أو القضاء والقدر . وسمى دولاب الزمن « تايشى » لأنه هو المحرك لجميع الكائنات ، وجعل القانون والدولاب والمادة أو « ووشى » قوام العالم ظاهره وخفيه . فالمادة تحد من القانون ، والقانون خالد لا وعى له ولا يسمع ولا يجيب ، وإنما ينشأ الوعى أو الإدراك فى الإنسان من قدح القانون للمادة كما ينقدح الحجر من الزناد فيخرج الشرر ثم ينطفئ فيموت ، وتزول الأرواح كما تزول الأجساد متى « نضجت » كما تنضج الثمرة فى أجلها المعلوم . وقد يبطل النضج فيطول بقاء الروح فهى إذن طيف أو شبح ، كأنها الثمرة فى حالة العفن والإهمال

وليس لأهل الصين رسل وأنبياء بل لهم معلمون ومربون . فاسم كنفشيوس أشهر

هؤلاء المعلمين « كنج قو » وأضيفت إليه تسمى أى المعلم . وكذلك « لاره » الذى ولد قبله ولم يشتهر فى خارج الصين مثل اشتهاره يعرف بلأو تسمى أى المعلم لاو . وكلاهما يبشر بالحلم والصبر والبر بالوالدين والعطف على الأقربين والغرباء ، والفرق بينهما هو فرق فى الخلق والمزاج وليس بفرق فى العقيدة والإيمان . فلاويقول : « من كان طيباً معى فأنا طيب معه ، ومن أساء إلى فأنا طيب معه كذلك . فلنجز السيئة بالحسنة ولنعمل الطيب على كل حال » أما كنفشيوس فهو يوصى بأن نقابل السيئة بالعدل وأن نقابل الإحسان بالإحسان .

ولما مات كنفشيوس « ٤٧٨ ق . م » أقاموا له الهياكل وعبدوه على سنتهم فى عبادة أرواح الأسلاف الصالحين ، وأوشكوا أن يتخذوا عبادته عبادة « رسمية » أى حكومية على عهد أسرة هان فى القرن الثانى قبل الميلاد ، وأوجبوا تقديم القرابين والضحايا لذكراه فى المدارس ومعاهد التعليم ، وكانت هياكله فى الواقع بمثابة مدارس يؤمها الناس لسماع الدروس كما يؤمونها لأداء الصلاة . ولم تزل عبادته قائمة إلى العصور المتأخرة بل إلى القرن العشرين . فخصوه فى سنة ١٩٠٦ بمراسم قربانية كمراسم الإله الأكبر « شانج تى » إله السماء لأنه فى عرفهم « ند السماء » ومن لم يؤمن اليوم بربوبيته من الصينيين المتعلمين فله فى نفسه توقير يقرب من التأليه ، وقد جعلوا يوم ميلاده — وهو السابع والعشرون — من شهر أغسطس عيداً قومياً يحجون فيه إلى مسقط رأسه ، وينوب عن الدولة موظف كبير فى حفل الصلاة أمام محرابه .

وشعائر الدين بين أهل الصين هى شعائر الطريق أو شعائر « السلوك » وفرائض التهذيب والتثقيف ، ومحورها الحلم والسلم والتحذير من العنف والفضب والإفراط والإسراف . وليس فى تدين الصين مغالاة ولا حماسة ولا سورة من سورات الغيرة القوية والتعصب العنيف ، بل ليس شىء من ذلك فى معرض من معارض الروح القومى التى تعبر عنها الثقافة أو الفن أو الحكمة أو قواعد الأخلاق . لأن الدعة سمة

عامة لمزاج القوم و « روح الأمة » . وهم متفائلون قلما يحنتون على الحياة ولا على الأحياء ، وغالب الرأى بين حكمائهم أن الإنسان طيب بالفطرة وأن الحياة تُرضى من لا يسرف فى تقاضيتها ويلحف فى الطلب عليها . ولا تأتى الحماسة الدينية إلا حين يمتحن الإنسان بالشدة البالغة والحيرة الثائرة فيندفع إلى غاية الإصرار ، وينقلب من ضميره إلى أعماق الأغوار . ولا شك أن شعور النفس « بالقدرة الإلهية » يتوقف على هذه الحالات التى تقتضى إليها قدرة الإنسان . فلا جرم « يتوسط » أهل الصين فى عقائدهم فيخلو إيمانهم بالإله من ذلك العمق الذى يغوص إليه الإنسان كلما جاشت نفسه بقوة الشعور .

ويظهر أن بيئة الصين لم تواجه أبنائها بالعقد النفسية ولسكنها واجهتهم بتقلبات العناصر الطبيعية التى تعودت الشعوب قديماً أن تروضها بالسحر والكهانة ، فجاء نصيب الإيمان بالسحر على نصيب الإيمان بالدين ، وذاع عن أهل الصين من ثم أنهم أقدر أمة على تسخير الطبيعة بالطلاسم والأرصاء .

وموقف اليابان من الرسالة الدينية كوقوف الصين على الإجمال . فقد تشابهت عقائدهم فى أصولها وعبدوا الأرواح والأسلاف والعناصر الطبيعية ، واستعاروا البوذية والإسلام والمسيحية على تفاوت فى عدد الأتباع من كل دين ، ومزجوا ديانة الشمس بديانة الأسلاف ، فلا مخالفة بينهم فى هذا إلا بإفراط أهل اليابان فى تأليه صاحب العرش واعتدال أهل الصين فى تقديسه كاعتدالهم فى جميع الشؤون

وإذا كان لأهل اليابان سمة خصوصية فى العبادات فهى أنهم اختاروا ربة أنثى لعبادة السلف الأعلى حين وحدوا الأسلاف فى أكبرها وأعلاها . وتلك الربة هى « اميتراسوا — اموكامى » التى لا تزال معبودة إلى اليوم

ويؤخذ من الأساطير اليابانية أنها كانت ربة الغزاة الذين أغاروا فيما قبل التاريخ

على جزيرة كيوشو وأخضعوا أهلها وطردوهم منهزمين إلى الجبال . وكان أهل كيوشو الأولون يعبدون إله الريح والمطر « سوسا - نو - وو » فهبط هذا الإله بهزيمتهم إلى المرتبة التالية لمرتبة الربة السلفية . ثم انعقد الوثام بين الفريقين بعد تناسى الأحن والقرات وامتزاج القبائل الغازية والمغزوة ، فأصبح الإلهان أخوين وأصبحت « اميتراسو » هي كبرى الأخوين

ولا يعتقد اليابانيون أن هذه الربة خلقت الكون أو خلقت الإنسان ، لأنهم يعتقدون أن عهدا قد سبقته عهود مديدة تنازع فيها الأمر عشرات الألوف من الأرباب ، وهذه الأرباب عندهم هي بمثابة الأرواح والملائكة والجنة والشياطين من عناصر الخير والشر عند الأمم الكتابية . ويسمون الواحد منها « كامي » وهي كلمة تطلق على كل رائع خارق للعادة بالغ في القوة أو الجمال . ثم استسلمت هذه الأرباب بعد كفاح طويل وصار الأمر إلى الربة الكبرى برضوان من خالق السماوات والأرضين

أما الخلق فهو منسوب عندهم إلى إله السماء « أزاناجي - نوميكوتو » وزوجته وأخته إلهة الأرض « أزانامي - نوميكوتو » . فولدوا جزر اليابان وألقهاها ببذور الآلهة وجاء أبناء اليابان الآدميون من سلالة هذه الآلهة فكلهم في النسب الأعلى - وليس الميكاد وحده - إلهيون

وفي إحدى الروايات الأسطورية أن ربة الأرض احترقت وهي تضع إله النار فجد رب السماء سيفه وضرب به إله النار ، فانبعث من وميض سيفه ومن ضرباته رهط من أرباب الزوابع والبروق والرعود . ولم ترجع الأرض إلى خصبها إلا بعد شفاء ربها وخروجها من هاوية الظلام لتلد الماء والطمي وعناصر الزرع والحياة وينسبون الخلق في رواية أخرى إلى « أزاناجي » وحده وهو يبحث عن رفيقة صباه فمن عينه اليسرى خلقت الشمس ومن عينه اليمنى خلق القمر ، ومن عطسته

خلق « سوسا — نو — وو » رب الرياح والأمطار . ولكنه أعجب من بين أبنائه
 بالشمس دون شقيقها فخلع عليها عقداً يتلألأ بالجواهر وبوأها أرفع عرش في السماء
 فالديانة اليابانية الأصيلة ديانة شمسية سلفية جمعت معنى التوحيد أولاً في إله السماء
 حيث تصوره أباً للخلقة بمفرده أو بمشاركة زوجته ، ثم جمعتهم في الربة الواحدة على
 اعتبارها ربة مختارة بين أرباب

فارس

لعل تاريخ الديانة الفارسية القديمة أهم التواريخ الدينية بين الأمم الآسيوية ، لتوشج القرابة بينه وبين الديانات الهندية والطورانية والبابلية واليونانية ، وارتباطه بالتواريخ السابقة له واللاحقة به واقتباس الديانة الفارسية من غيرها واقتباس غيرها منها ، وتقدم الفكرة الإلهية على يد زرادشت صاحب الشريعة القومية في بلاد فارس وأرفع الأعلام شأنًا بين دعاة المجوسية من أقدم عصورها إلى أحدثها

فالفرس الأقدمون من السلالة الهندية الجرمانية ، وموقع بلادهم قريب من دولة بابل ، قريب من أقاليم الطورانيين ، قريب من مسالك الحضارة بين المشرق والمغرب ؛ وقد تلاقت حضارة فارس وحضارة مصر في السلم والحرب غير مرة ، وانقضى زمن طويل على الدنيا المتحضرة وهي تقرن بين المجوسية وبين الحكمة أو العلم بأسرار الطبيعة والسيطرة عليها بالسحر والمعرفة الإلهية . وكان لليهود وأبناء فلسطين وأمم العرب علاقات قديمة بالدولة الفارسية تارة والدولة البابلية تارة أخرى . فاتصل من ثم تاريخ المجوس بتاريخ اليهود والمسيحيين والمسلمين

فالأقدمون من الفرس يلتقون مع الهند في عبادة « مترا » إله النور وتسمية الإله بال « أسورا » أو إله ال « أهورا » وإن اختلفوا في إطلاقه على عناصر الخير والشر ... فجعله الفرس من أرباب الخير والصلاح وجعله الهند من أرباب الشر والفساد والبابليون عرفوا عبادة « مترا » في القرن الرابع عشر قبل الميلاد ورفعوه إلى المنزلة العلية بين الآلهة التي تحارب قوى الظلام

واستعار الفرس من البابليين كما أعاروهم ، فأخذوا منهم سنة التسبيع في عدد الآلهة ، وجعلوا أورمزد على رأس سبعة من أرباب الحكمة والحق وقوى الطبيعة وأنواع المرافق والصناعات

ولم تخل الديانة المجوسية من عقائد الطوارنيين ، لأن « زرادشت » عاش بينهم
 زمناً وبشرهم بدينه فاضطر إلى مجاراتهم في عباداتهم ليجاروه في عبادته ، وأدخل
 أرباباً لهم في عداد الملائكة المقربين

ويعتقد المجوس في بعض أساطيرهم أن « زروان » أبو الإلهين إله النور والظلام
 ولعل « زروان » هذا صنو لإله البابليين « نون » أو القدر الذي يتسلط على الآلهة
 كما يتسلط على المخلوقات

وقد آمن المجوس بالعالم الآخر كما آمن به المصريون ، وآمنوا كذلك بالشواب
 والعقاب في الدار الآخرة ، ولكنهم قالوا بقيامة الموتى ونهاية العالم وبعث الأرواح
 للحساب في يوم القيامة ... ولعلمهم جمعوا بذلك بين عقيدة الهند في نهاية العالم وعقيدة
 المصريين في محاسبة الروح ووزن أعمالها في موقف الجزاء

ولم يكن اليهود يتكلمون عن « الشيطان » قبل السبي أو قبل الإقامة فيما بين
 النهرين ، فتكلموا عنه بعد أن شهروه « بأهرمان » الذي يمثل الشر والفساد عند المجوس
 وفي الكتب المسيحية أن حكماء المجوس شهدوا مولد السيد المسيح وعلموا بنبئته
 فاهتدوا إليه بنجم في السماء

وذكر أفلاطون زرادشت في كتاب « السبيادس » فسماه زرادشت بن أورمزد ،
 وقال بلييني في تاريخه الطبيعي إنه المولود الذي ضحك يوم ولادته ، وقال ديوكريسستوم
 Dio Chrysostom أنه لا الشاعر هو ميروس ولا الشاعر هزيود بلغا مبلغ زرادشت
 في الإشادة بمجد « زيوس » رب الأرباب في علياء مجده

فتاريخ الديانة الفارسية عامة وتاريخ زرادشت خاصة على ارتباط وثيق بتواريخ
 العقائد الآسيوية وتواريخ بعض العقائد في مصر واليونان

ولكن « زرادشت » لا يعرف له تاريخ مفصل على التحقيق ، فالمراجع اليونانية
 تردده إلى القرن الستين قبل الميلاد ، والمراجع العربية تردده إلى ما قبل الإسكندر
 بنحو مائتين وسبعين سنة . فهو على هذا قد ولد حوالي سنة ٦٦٠ قبل الميلاد وهو

أصح التقديرات ، وقد اعتمده الثقات الباحثون في تاريخه فرجحوا ، كما رجح كاسارتلى وجاكسون ، أنه ولد سنة ٦٦٠ ومات سنة ٥٨٣ قبل الميلاد

ويقول الشهرستاني أن أباه من أذربيجان وأمه من الرى ، ويكاد يتفق المؤرخون على أنه قد ولد في الناحية الغربية الشمالية من البلاد الفارسية على شاطئ نهر يسمونه في الكتب الجوسية داريزا ويعرف أخيراً باسم أراس

ويزعم بعض مؤرخيه أن اسمه مركب من كلمتين في اللغة القديمة معناهما معا كس الجمل ، لأنه كان في صباه يعبث بالجمال ، ويجعلون لهذه التسمية شأنًا في وصاياه العديدة بالإشفاق على الحيوان ، كأنه يكفر بذلك عن قسوته عليه في صباه

وخلاصة ما جاء به « زرادشت » من جديد في الديانة أنه أنكر الوثنية وجعل الخير المحض من صفات الله ونزل باله الشر إلى ما دون منزلة المساواة بينه وبين الإله الأعلى ، وبشر بالثواب وأنذر بالعقاب ، وقال بأن خلق الروح سابق لخلق الجسد ، وحاول جهده أن يقصر الربانية على إله واحد موصوف بأرفع ما يفهمه أبناء زمانه من صفات التنزيه

وليست الجوسية كلها من تعليم زرادشت أو تعليم كاهن واحد من كهان الأمة الفارسية . فقد سبقه الفرس إلى عقائدهم في أصل الوجود وتنازع النور والظلام ، ولكنه تولى هذه العقائد بالتطهير وحملها على محمل جديد من التفسير والتعبير .

فالجوس كانوا يعتقدون أن هرمز وأهرمن مولودان لإله قديم يسمى زروان ويكنى به عن الزمان . وأنه اعلتج في جوفه وليدان فنذر السيادة على الأرض والسماء لأسبقتهما إلى الظهور ، فاحتال أهرمن بخبثه وكيدته حتى شق له مخرجًا إلى الوجود قبل « هرمز » الطيب الكريم ، ففقت لأهرمن سيادة الأرض والسماء وعز على أيهما أن ينقض نذره ، فأصلحة بموعده ضربه لهذه السيادة ينتهى بعد تسعة آلاف سنة . ويعود الحكم بعده لإله الخير خالداً بغير انتهاء ، ويؤذن له يومئذ في القضاء على إله الشر وتبديد غياهب الظلام

وزعموا أن مملكة النور ومملكة الظلام كانتا قبل الخليقة منفصلتين ، وأن هرمز طلق في مملكته يخلق عناصر الخير والرحمة وأهرمان غافل عنه في قراره السحيق ، فلما نظر ذات يوم ليستطلع خبر أخيه راعه اللعنان من جانب مملكة أخيه فأشفق على نفسه من العاقبة وعلم أن النور يوشك أن ينتشر ويستفيض فلا يترك له ملاذاً يعتصم به ويضمن فيه البقاء . فثار وثار معه خلائق الظلام وهي شياطين الشر والفساد ، فأحبطت سعى هرمز وملأت الكون بالخبائث والأرزاء ... وران هذا البلاء على الكون حتى كانت معركة « زرادشت » فكان البشير بانتها زمان وابتداء زمان ؛ ولكنه لم يختم صراع العدوين اللدودين بل آذن بتحول النصر من صف إلى صف ، وتراجع الشر والظلام عن مملكة الخير والنور ، وسيدوم هذا الصراع اثني عشر ألف سنة ، ينجم على رأس كل ألف منها بشير من بيت زرادشت فيعزز جحافل هرمز ويوقع الفشل في جحافل أهرمن ، وتنقضي المدة فينكس أهرمن على عقبيه مخلاً في أسفل سافلين لا فكاك له أبداً الأبيد من هاوية الظلمات وسجن المذلة والهوان

وتدل تسمية الإلهين دلالة واضحة على انتقال الفكرة الإلهية طبقة طبقة من صورة التجسيم إلى صورة التنزيه . فإن هرمز مأخوذ من « أهورا » بمعنى السيد و « ومازداو » بمعنى الحكيم ، وأهرمن مأخوذة من « أنجرو » بمعنى السيئ وماينوش بمعنى الفكر والروح ، والمعنيان مما من عالم الفكر المجرد أو القريب من التجريد . ثم أصبحت كلمة أورمزد مرادفة لروح القدس وكلمة أهريمان مرادفة لروح الشر أو روح الأذى والفساد ، وقيل في مجمل الأساطير المجوسية أن أهريمان إنما هو فكرة سيئة خطرت على بال زروان فكان منها إله الظلام

ويخيل إلينا أن زرادشت كان خليقاً أن يسمو بعقيدة المجوس إلى مقام أعلى من ذلك المقام في التنزيه ، وأن يسقط بأهرمن من منزلة الند إلى منزلة المارد المطرود ، لولا أن وجود « أهرمن » كان لازماً لبقاء الكهانة الفارسية في عهود الحن والمزائم التي منيت بها الدولة وتجبرت فيها الأمة غصص النذل والانكسار . فلو قال الموابذة

للمؤمنين بهرمز أنه هو الإله المتفرد في الكون بالتصريف والتقدير لكفروا بدينهم وساروا في أمرهم ، ولكنهم يكبرون من قوة اهرمن ويحملون انتصاره عقوبة للناس على تركهم للخيرات وحجبهم للشرور ، ثم يبشرونهم بقلبة الإله الحكيم الرحيم بعد الهزيمة ، فتهداً وسأوسهم إلى حين

على أن « زرادشت » قد استخلص من أخلاط المجوسية عقيدة وسطاً بين العقيدة الوثنية الأولى والعقيدة الإلهية الحديثة . سواء في تصحيح الفكرة الإلهية أو مسائل الأخلاق ومسائل الثواب والعقاب

فإنه في مذهب زرادشت موصوف بأشرف صفات الكمال التي يترقى إليها عقل بشرى يدين على حسب نشأته بالثنائية وقدم العنصرين في الوجود

فالتخير عند زرادشت غالب دائم ، والشر مغلوب منظور إلى أجل مسمى ، وما زال « أهرمن » يهبط في مراتب القدرة والكفاية على هذا المذهب حتى عاد كالمخلوق الذي ينازع الخالق سلطانه ، ولا يحيص له في النهاية من الخذلان

وفي « الزندشتا » يقول زرادشت أنه سأل هرمز : « يا هرمز الرحيم ! صانع العالم المشهود . يا أيها القدس الأقدس : أى شيء هو أقوى القوى جميعاً في الملك والملكوت ؟

فقال هرمز : إنه هو اسمى الذي يتجلى في أرواح عليين . فهو أقوى القوى في عالم الملكوت

فسأله زرادشت أن يعلمه هذا الاسم فقال له إنه « هو السر المستول » وأما الأسماء الأخرى فالاسم الثانى هو « واهب الأنعام » والاسم الثالث هو المكين ، والاسم الثالث هو الكامل ، والاسم الرابع هو القدس ، والاسم الخامس هو الشريف ، والاسم السادس هو الحكمة ، والاسم السابع هو الحكيم ، والاسم الثامن هو الخبرة ، والاسم التاسع هو الخبير ، والاسم العاشر هو التقى ، والاسم الحادى عشر هو التقى ،

والاسم الثانى عشر هو السيد ، والاسم الثالث عشر هو المنعم ، والاسم الرابع عشر هو الطيب ، والاسم الخامس عشر هو القهار ، والاسم السادس عشر هو محق الحق ، والاسم السابع عشر هو البصر ، والاسم الثامن عشر هو الشافى ، والاسم التاسع عشر هو الخلاق ، والاسم العشرون هو « مزدا » أو العليم بكل شىء .

وقد حرم زرادشت عبادة الأصنام والأوثان وقُدس النار على أنها هى أصفى وأطهر العناصر المخلوقة ، لا على أنها هى الخلاق المعبود . وقال إن الخلاق العلوية كلها كانت أرواحاً صافية لا تشاب بالتجسيد ، فخيرها الله بين أن يقصصها من منال « أهرمن » أو يلبسها الجسد لتقدر على حربه والصمود فى ميدانه ، لأن عناصر الفساد لا تحارب بغير أجساد . فأبت أن تعتصم بمعزل عن الصراع القائم بين هرمز وأخيه ، واختارت التجسد لتؤدى فريضة الجهاد فى ذلك الصراع

ويتخيل زرادشت « هرمز » أو أورمزد أو « أهورا مازدا » أو يزدان . على اختلاف اللهجات فى نطقه — مستويًا على عرش النور محفوظًا بستة من الملائكة الأبرار ، تدل أسماؤهم على أنهم صفات إلهية كالخلق والخلود والمالك والنظام والصلاح والسلامة ، ثم استعيرت لها سمات « الذوات » بعد تداول الأسماء أو تداول الأنبياء عما تفعله وما تؤمر به وما تتلقاه من وحى الله

وتفيض أقوال « زرادشت » كلها باليقين من رسالته واصطفاء الله إياه للتبشير بالدين الصحيح والقضاء على عبادة الأوثان . ومن أمثلة هذا اليقين قوله : « أنا وحدى صفيك الأمين ، وكل من عداى فهو عدولى مبین » . وأن الله أودع الطبائع عوامل الخير جميعاً ، فإن هى حادت عن سواء السبيل كان إرسال الرسل للتذكير والتحذير آخر حجة لله على الناس . وأن زرادشت هو هذه الحجة التى أبرزها الله إلى حيز الوجود لتهدى من ضل وتذكر من غفل وتستصلح من فيه بقية للصالح ، وكلما انقضى ألف عام برز إلى حيز الوجود خليفة له من سلالته ، ولكن الأرواح التى تحف بالعرش هى التى تحمل بذرتة إلى رحم عذراء تلهمها تلك الأرواح أن تتطهر فى

تلك الساعة بالماء المقدس في عين صافية مدخرة في ناحية من الأرض ليومها الموعود ويتخيل زرادشت أنه يناجي هرمز ويسمع جوابه ويسأله سؤال المتعلم المسترشد لمُرشدته وهاديه . فيناديه : رب ! هب لي عونك كما يعين الصديق أخلص صديق . ويسأله ، رب ألا تنبئني عن جزاء الأخيار ؟ أيجزون يا رب بالحسنة قبل يوم المعاد ؟ أو يسأله : من أقر الأرض فاستقرت ورفع السماء فلا تسقط ؟ ومن خلق الماء والزرع ؟ ومن ألجم للرياح سحب الفضاء وهي أسرع الأشياء ؟ ولا يبعد أنه كان من أصحاب الطبائع التي تغيب عن الوعي أو تسمع في حالة وعيها أصواتاً خفية من هاتف ظاهر أو محجوب ، كما روى عن سقراط وأمثاله من الموهوبين والملمهمين



ورواية الخليقة في مذهب زرادشت أن هرمز خلق الدنيا في ستة أدوار . فبدأ بخلق السماء ، ثم خلق الماء ، ثم خلق الأرض ، ثم خلق النباتات ، ثم خلق الحيوان ، ثم خلق الإنسان

وأصل الإنسان رجل يسمى « كيومرت » قتل في فتنة الخير والشرف فنبت من دمه ذكر يسمى ميشة وأنثى تسمى ميشانة ، فتزوجا وتناسلا وساغ من أجل ذلك عند الجوس زواج الأخوين

ويفرق الجوس بين الخلائق جرياً على مذهبهم في اشتراك الخلق بين خالق الطيبات وخالق الخبائث ، أو بين إله النور وإله الظلام . فالأحياء النافعة من خلق أهرمن كالثور والكلب والطير البريء ، والأحياء الضارة من خلق أهرمن كالحية وما شابهها من الحشرات والهوام

والناس محاسبون على ما يعملون . فكل ما صنعوه من خير أو شر فهو مكتوب في سجل محفوظ . وتوزن أعمالهم بعد موتهم فمن رجحت عنده أعمال الخير صعد إلى السماء ومن رجحت عنده أعمال الشر هبط إلى الهاوية ومن تعادلت عنده الكفتان

ذهب إلى مكان لا عذاب فيه ولا نعيم ، إلى أن تقوم القيامة ويتطهر العالم كله بالنار المقدسة فيرتفعون جميعاً إلى حضرة هرمز في نعيم مقيم

وتوزن الأعمال عند قنطرة تسمى قنطرة « شنغاد » تتوافى إليها أرواح الأبرار والأشرار على السواء بعد خروجها من أجسادها . فيلقاها هناك « رشنوه ملك العدل وميتارب النور وينصبان لها الميزان ويسألانها عما لديها من الأعداء والشفاعات » ثم يفتحان لها باب النعيم أو باب الجحيم

ونعيم المجوس من جنس الحسنات التي تجزى بذلك النعيم . لأن المجوس لا يستحبون الزهد في الحياة ولا يصدفون عن المتاع المباح . فن عاش في الدنيا عيشة راضية وكسب رزقه بالعمل الصالح وأنشأ أبناءه نشأة حسنة فجزأوه في النعيم رغد العيش وجمال السمات وطيب المقام بين الأقرباء والأصدقاء ، ويسقى من لبن بقره مقدسة درها غذاء الخلود . ومن كسب رزقه من السمات والحرام فجزأوه في الجحيم عيشة ضنك وألم كالم الجوع والعري والذل والاعتراب عن الأحباب

وهذه الخلاصة ترسم لنا اتجاه مذهب « زرادشت » ولكنها لا ترسم لنا شعب المجوسية التي يشتبك بها هذا المذهب في مواضع ويفترق عنها في مواضع أخرى . وقد أجهل الشهرستاني بيان هذه المذاهب في كتابه الملل والنحل فقال في فصل مطول عن المجوس وأصحاب الاثنين والمائوية وسائر فرقهم المجوسية : « . . . كانت الفرق في زمان إبراهيم الخليل راجعة إلى صنفين : أحدهما الصائبة والثانية الحنفاء . فالصائبة كانت تقول إنا نحتاج في معرفة الله تعالى ومعرفة طاعته وأوامره وأحكامه إلى متوسط . لكن ذلك المتوسط يجب أن يكون روحانياً لا جسمانياً وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الأرباب ، والجسماني بشر مثلنا يأكل مما نأكل ويشرب مما نشرب يماثلنا في المادة والصورة . قالوا : ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذاً لخاسرون . والحنفاء كانت تقول إنا نحتاج في المعرفة والطاعة إلى

متوسط من جنس البشر تكون درجته في الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات ، يماثلنا من حيث البشرية ويميزنا من حيث الروحانية ، فيتلقى الوحي بطرف الروحانية ويلقى إلى نوع الإنسان بطرف البشرية ، وذلك قوله تعالى : قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ . وقال جل ذكره : قل سبحان ربي هل كنت إلا بشراً رسولا . ثم لما لم يتطرق للصائبة الاقتصار على الروحانيات البهتة والتعجب إليها بأعيانها والتلقى منها بذواتها فزعت جماعة إلى هياكلها وهي السيارات السبع وبعض الثوابت . فصائبة الروم مفزعها السيارات ، وصائبة الهند مفزعها الثوابت ، وربما نزلوا عن الهياكل إلى الأشخاص التي لا تسمع ولا تبصر ولا تفنى عن الإنسان شيئاً . والفرقة الأولى هم عبدة الكواكب والثانية هم عبدة الأصنام ، وكان إبراهيم مكلفاً بكسر المذهبين على الفرقتين وتقرير الحنيفية السمحة السهلة . . . »

ثم قال عن الثنوية إنهم « . . . أثبتوا أصليين اثنين مدبرين قديمين يقسمان الخير والشر والنفع والضرر والصلاح والفساد ، ويسمون أحدهما النور والثاني الظلمة ، وبالفارسية يزدان وأهرمن . ولهم في ذلك تفصيل مذهب ، ومسائل الجوس كلها تدور على قاعدتين : أحدهما بيان سبب امتزاج النور بالظلمة ، والثانية سبب خلاص النور من الظلمة ، وجعلوا الامتزاج مبدأ والخلاص معاداً . . . إلا أن الجوس الأصلية زعموا أن الأصليين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين . بل النور أزلي والظلمة محدثة ، ثم لم اختلاف في سبب حدوثها : أمن النور حدثت والنور لا يحدث شراً جزئياً فكيف يحدث أصل الشر ؟ أم شيء آخر ولا شيء يشترك مع النور في الإحداث والقدم ؟ وبهذا يظهر خبط الجوس ، وهؤلاء يقولون : المبدأ الأول في الأشخاص كيومرث وربما يقولون زروان الكبير ، والنبي الآخر زردشت ، والكيومرثية يقولون : كيومرث هو آدم عليه السلام ، وقد ورد في تاريخ الهند والعجم : كيومرث آدم ويخالفهم سائر أصحاب التواريخ »

ثم قال عن الكومرثية أنهم « . . . أثبتوا أصليين : يزدان وأهرمن ، وقالوا :

يزدان أزل قديم وأهرمن محدث مخلوق ، قالوا : إن يزدان فكر في نفسه أنه لو كان لي منازع كيف يكون ؟ وهذه الفكرة رديئة غير مناسبة لطبيعة النور . فحدث الظلام من هذه الفكرة ، وسمى أهرمن . وكان مطبوعاً على الشر والفتنة والفساد والضرر والأضرار ، فخرج على النور وخالفه طبيعة وقولا ، وجرت محاربة بين عسكر النور وعسكر الظلمة ، ثم إن الملائكة توسطوا فصالحوا على أن يكون العالم السفلي خالصاً لأهرمن وذكروا سبب حدوثه ، وهؤلاء قالوا سبعة آلاف سنة ثم يحل العالم ويسلمه إلى النور ، والذين كانوا في الدنيا قبل الصباح أبادهم وأهلكهم ، ثم بدأ برجل يقال له كيومرث وحيوان يقال له ثور . فقتلها فنبت من مسقط ذلك الرجل ريباس وخرج من أصل ريباس رجل يسمى ميشة وامرأة اسمها ميشانة وهما أبوا البشر ، ونبت من مسقط الثور الأنعام وسائر الحيوانات ، وزعموا أن النور خيّر الناس وهم أرواح بلا أجساد بين أن يرفعهم عن مواضع أهرمن وبين أن يلبسهم الأجساد فيحاربوا أهرمن ، فاختراروا لبس الأجساد ومحاربة أهرمن على أن يكون لهم النصرة من عند النور والظفرة بمجنود أهرمن وحسن العاقبة ، وعند الظفر به وإهلاك جنوده يكون الغاية : فذاك سبب الامتزاج وذاك سبب الخلاص . . »

وقال عن الزروانية : « إن النور أبدع أشخاصاً من نور كلها روحانية نورانية لكن الشخص الأعظم الذي هو زروان شك في شيء من الأشياء فحدث أهرمن الشيطان من ذلك الشك ، وقال بعضهم : لا بل إن زروان الكبير قام فزرم تسعة آلاف وتسعمائة وتسعين سنة ليكون له ابن . فلم يكن . ثم حدث نفسه ذلك وقال : لعل هذا العالم ليس بشيء فحدث أهرمن من ذلك الهم الواحد وحدث هرمز من ذلك العلم ، فكانا جميعاً في بطن واحد . وكان هرمز أقرب من باب الخروج . فاحتال أهرمن الشيطان حتى شق بطن أمه فخرج قبله وأخذ الدنيا ، وقيل إنه لما مثل بين يدي زروان فأبصره ورأى ما فيه من الخبث والشرارة الفساد أبغضه فلعنه وطرده فضى واستولى على الدنيا . وأما هرمز فبقى زماناً لا يدله عليه وهو الذي اتخذهم قوم رباً

وعبدوه لما وجدوا فيه من الخير والطهارة والصلاح وحسن الأخلاق ، وزعم بعض الزروانية أنه لم يزل كان مع الله شيء ردىء إما فكرة رديئة وإما عفونة رديئة ، وذلك هو مصدر الشيطان ، وزعموا أن الدنيا كانت سليمة من الشرور والآفات والفتن وكان أهلها في خير محض ونعيم خالص فلما حدث أهرمن حدثت الشرور والآفات والفتن ، وكان بمعزل من السماء . فاحتال حتى خرق السماء ، وصعد ، وقال بعضهم كان هو في السماء والأرض خالية عنه فاحتال حتى خرق السماء ونزل إلى الأرض بجنوده كلها فهرب النور بملائكته واتبعه الشيطان حتى حاصره في جنته وحاربه ثلاثة آلاف سنة لا يصل إلى الشيطان إلى الرب تعالى ، ثم توسطت الملائكة وتعالى على أن يقيم إبليس وجنوده في قرار الضوء تسعة آلاف سنة بالثلاثة آلاف التي قاتله فيها ثم يخرج إلى موضعه . ورأى الرب تعالى — على قولهم — الصلاح في احتمال المكروه من إبليس وجنوده ، ولا ينقص الشر حتى تنقضى مدة الصلاح ، فالناس البلياء والفتن والخزايا والخن إلى انقضاء المدة . . . »

وقال عن الزرادشتية : « . . . زعموا أن الله عز وجل خلق في وقت ما في الصحف الأولى والكتاب الأعلى من ملكوته خلقاً روحانياً فلما مضت ثلاثة آلاف سنة أنفذ مشيئته في صورة من نور متلألئ على تركيب صورة الإنسان ، وأحف به سبعين من الملائكة المكرمين وخلق الشمس والقمر والكواكب والأرض وبنى آدم غير متحرك ثلاثة آلاف سنة ثم جعل روح زرادشت في شجرة أنشأها في أعلى عليين وغرسها في قلة جبل من جبال أذربيجان يعرف بأسموية ضر ، ثم مازج شبح زرادشت بلبن بقرة فشر به أبو زرادشت فصار نطفة ثم مضغة في رحم أمه ، فقصدتها الشيطان وغيرها فسمعت أمه نداء من السماء فيه دلالات على برئها فبرأت . ثم لما ولد زرادشت ضحك ضحكة تبينها من حضرة واحتالوا على زرادشت حتى وضعوه بين مدرجة البقر ومدرجة الخيل ومدرجة الذئب ، وكان ينتهض كل واحد منهم بحمايته من جنسه ، ونشأ بعد ذلك إلى أن بعث ثلاثين سنة فبعثه الله نبياً (٧)

ورسولا إلى الخلق فدعا « كشتاسف » الملك فأجابه إلى دينه ، وكان دينه عبادة الله والكفر بالشيطان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجتناب الخبائث ، وقال :
النور والظلمة أصلان متضادان وكذلك يزدان وأهرمن ، وهما مبدأ موجودات العالم .
وحصلت تراكيب من امتزاجهما وحدثت الصور من التراكيب المختلفة ، والبارى تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما وهو واحد لا شريك له ولا ضد ولا ند ولا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة كما قالت الزروانية . . . لسكن الخير والشر والصالح والفساد والطهارة والخبث إنما حصلت من امتزاج النور والظلمة ، ولو لم تميزها لما كان وجود للعالم ، وهما يتقاومان ويتغالبان إلى أن يغلب النور الظلمة والخير الشر ثم يتخلص الخير إلى عالم والشر إلى عالم وذلك هو سبب الخلاص ، والبارى تعالى هو مزجها وخلطها ، وربما جمل النور أصلاً وقال إن وجوده وجود حقيقي وأما الظلمة فتبقي كالظل بالنسبة إلى الشخص . فإنه يرى أنه موجود وليس بموجود حقيقة .
فأبدع النور وحصل الظلام تبعاً لأن من ضرورة الوجود التضاد فوجوده ضروري واقع في الخلق لا بالقصد الأول كما ذكرنا في للشخص والظل وله كتاب قد صنفه وقيل أنزل ذلك عليه وهو « زندوستا » يقسم العالم قسمين : ميتة وكيثي . يعني الروحاني والجسماني ، والروح والشخص ، وكما قسم الخلق إلى عالين يقول أن ما في العالم ينقسم إلى قسمين بخشش وكنس ، ويريد به التقدير والفعل ، وكل واحد مقدر على الثاني . ثم يتكلم في موارد التكليف وهي حركات الإنسان فيقسمها ثلاثة أقسام منش وكونس وكنش يعني بذلك الاعتقاد والقول والعمل وبالثلث يتم التكليف . . . »

ولم تحتم المذاهب المتجددة في المجوسية بمذهب زرادشت وتفسيراته المتعددة . بل بقيت هذه المذاهب تتجدد إلى ما بعد شيوع المسيحية بعدة قرون : وأشهرها وأهمها في تاريخ المقابلة بين الأديان ، مذهب مترا ومذهب ماني المعروف بالمناوية

انتشر مذهب « مترا » في العالم الغربي بعد حملات « يومي » الآسيوية وتدفع الآسيويين من جنوده إلى حواضر سورية وآسيا الصغرى . وأيده القياصرة لأنه كان يرفع سلطان الملوك إلى عرش السماء ، ويقول إن الشمس تشع عليهم قبساً من نورها وهالة من بركتها فيرمزون بعروشهم على الأرض إلى عرش الله في عليين

وشاع هذا المذهب بعض الشيوخ في القرن الثاني قبل الميلاد ، وقصر أتباعه على الذكور دون الإناث وجعل لهم درجات سبعة يرتقونها إلى مقام العارفين الواصلين رمزاً إلى الدرجات التي تصعد عليها الروح بعد الموت من سماء إلى سماء ، حتى تستقر في نهاية المرتقى عند حظيرة الأبرار

ويحتفل بالمريد كلما انتقل من درجة إلى درجة في وليمة يتناول فيها الخبز المقدس ويُسح بالماء الطهور ، ولا يطلع قبل الدرجة الرابعة على أسرار الحراب ، بل يقتصر في العلم بتلك الأسرار على التقليد ، ثم يترقى في معرفة السر الأعظم إلى أن يعرف كلمة الله الخالقة في مقام العارفين الواصلين

وأصل « مترا » قديم في الديانة الآرية ، يدين به الهنود كما يدين به الفارسيون ، وقد هبط في الديانة الزردشتية إلى مرتبة الملك الموكل بهداية الصالحين . ولكنهم جعلوه في الديانة المترية إله الشمس ورب السكون وخالق الإنسان وقاهر أهرمن بعد جلال طويل

ولا يسبقه في الوجود شيء غير « الأبد » أو « الزمان » أبي الأرباب عندهم وأبي كل موجود

ويمثلون مترا حين تجسّد على الأرض مولوداً من صخرة نائية في مكان مفرد لم يعلم بمولده أحد غير طائفة من الرعاة ألهموا معرفته فتقدموا إليه بالهدايا والقرايين ، ومضى بعد مولده فستر عريه بورق من شجرة التين ، وتغذى بثمرها حتى جاوز سن الرضاع

وكان أهرمن يحاربه ويتعقبه بالكيد ويحبط كل عمل له من أعمال الخير والفلاح

فأرسل متراً على الأرض طوفاناً أغرقها ، ولم ينج معه إلا رجل واحد حمل آله وأنعامه في زورق صغير وجدده على الأرض بعد ذلك حياة الإنسان والحيوان ، ثم طهر الأرض بالنار وتناول مع ملائكة الخبز طعام الوداع وصعد إلى السماء ، حيث هو مقيم يتولى الأبرار بالهداية ويعينهم على النجاة من حبائل الشيطان

وكان أتباعه يفردون لعبادته يوم الشمس أو يوم الأحد ، ويحتفلون بمولده في الخامس والعشرين من ديسمبر لأنه موعد انتقال الشمس وتطول ساعات النهار ، ويقيمون له عيداً سنوياً في اليوم السادس عشر من الشهر السابع في تقويم الفرس القديم . . . وقد كان المسيحيون الأولون يقابلون ذلك — بعد ظهور المسيحية وانتشارها — بشجيد السيد المسيح في الأيام التي كان عباد متراً ينصرفون فيها إلى تمجيد هذا الإله الشمسى القديم

أما المانوية فهي مذهب مانى بن فاتك الذى يرجح أنه ولد في أوائل القرن الثالث بعد الميلاد ، ومذهبه يخالف مذاهب المجوس الأقدمين في زعمه أن آدم من خلق الشيطان لا من خلق الله . . . وأن الشيطان أودعه كل ما استطاع أن يختلسه من نور السماء ليكفل له البقاء ، فلما بصر به الملائكة ولحوا فيه قبس النور ذهبوا يستخلصونه من قبضة الشيطان ليرتفعوا به إلى العالم الذى هم فيه . ولا يزالون يعملون في استخلاصه حتى يرجع إلى السماء آخر قبس من الضياء المسروق . . . فيتجلى الله في سمائه ومن حوله تلك الأرواح النورانية ، ويتخلى الملائكة الذين يحملون الدنيا عن حملهم فتتساقط كسفاً وتلتهمها النيران تطهيراً لها من بقايا الرجس والمكيدة ، ويتم الانفصال يومئذ بين عالم النور وعالم الظلام

قال الشهرستانى عن صاحب هذا المذهب «إنه أخذ ديناً بين المجوسية والنصرانية وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام . حكى محمد ابن هارون المعروف بأبى عيسى الوراق وكان فى الأصل مجوسياً عارفاً بمذاهب القوم : إن الحكيم مانى زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر

ظلمة ، وأنها أزيلان لم يزالا ولن يزالا وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم ، وزعم أنهما لم يزالا قوين حساسين سميعين بصيرين وهما مع ذلك في النفس والصورة والفعل والتدبير متضادان ، وفي الحيز متحاذيان ، تحاذى الشخص والظل . . . »

ثم ذكر أمثلة من الاختلاف بين جوهر النور وجوهر الظلمة فقال إن جوهر النور حسن فاضل كريم صاف نقي الريح حسن المنظر ، وإن جوهر الظلمة قبيح ناقص لثيم كدر خبيث منتن الريح قبيح المنظر ، وأن أجناس النور خمسة أربعة منها أبدان والخامس روحها . فالأبدان هي النار والنور والريح والماء ، وروحها النسيم ، وإن أجناس الظلمة أربعة منها أبدان والخامس روحها والأبدان هي الحريق والظلمة والسموم والضباب وروحها الدخان . . . »

وقد أصاب الشهرستاني حين قال إن هذه الثنوية هي ألزم سمات المذاهب الجوسية لأنها تتراءى في كل مذهب منها بلا استثناء ، وهي كذلك أبقى ما بقي منها في مجال التفكير ومجال الاعتقاد على السواء . لأننا نرى منها ملامح واضحة في مباحث التفرقة بين العقل والمادة ، ولا سيما مباحث حكماء اليونان .

بابل

والحضارة البابلية من أقدم الحضارات المروية في التواريخ
ويزعم المتشيعون للحضارة الشمرية التي ازدهرت في أرض بابل قبل انتقال
الساميين إليها أنها أقدم الحضارات البشرية على الإطلاق ، ولكنها على الأرجح
نزعة من نزعات العنصرية التي تجعل بعض الكتاب الأوربيين يتجاوزون كل
حضارة سامية إلى حضارة سابقة لها منسوبة إلى عنصر آخر من العناصر البشرية ...
ولهذا يبالفون في قدم الحضارة الشمرية وتقدير زمانها السابق لجميع الحضارات
إلا أن الحضارة البابلية قديمة لا شك في عراقها على تباين الروايات

وهي على قدمها لم يكتب لها أن تؤدي رسالة ممتازة في تاريخ الوحدةانية ، فكل
ما أضافته إلى هذا التاريخ يمكن أن يُستغنى عنه ولا تنقص منه بعد ذلك فكرة
جوهرية من أفكار التوحيد والتقديس . لأن الوحدةانية تحتاج إلى «تركز وتوحيد»
لا يستتبان طويلا في أحوال كأحوال الدولة البابلية . إذ كانت لها كهانات متعددة
على حسب الخواضر والأمم المتتابعة ، وكانت الخواضر بمعزل عن البادية التي تتراعى
حولها وتنفرد بعقائدها وأساطيرها . . . أما الأمر المالكه فقد كانت شمرية ثم
أصبحت سامية تنتمى إلى أرومات شتى في الجزيرة العربية من الجنوب إلى
الشمال . . . وكانت أرض بابل في وسط العمران الآسيوى مفتحة الأبواب على
الدوام لما تقتبسه من عقائد الفرس والهنود والمصريين والعبريين ، وغير هؤلاء من
أصحاب الديانات المجهولين في التاريخ

فلم تتوحد فيها العقيدة حول مركز دائم مطرد الاتساع والامتداد بعيد من طوارئ

التفسير والتعديل . وكانت من ثم ذات نصيب في الشريعة وقوانين الاجتماع أوفى من نصيبها في تطور العقيدة الوحداية على التخصيص ويستطاع الجزم بأن الرسالة البابلية في الدين لم تتجاوز رسالة الديانة الشمسية السلفية .

فالغزوات التي تُروى عن الأرباب الأقدمين هي غزوات أبطال من الأسلاف الذين برزوا بلامح الآلهة بعد أن غابت عن الأذهان ملاحظتهم الإنسانية ، ثم تلبست سيرتهم بظواهر الكون العليا فسكنوا في مساكن الأفلاك ، وحلت الأفلاك أسماءهم ولا تزال تحمل بقية منها إلى اليوم

فردوخ إله الحرب هو كوكب المريخ ، وقد تغلب على تيات ربة الأغوار المظلمة فأخذ زوجها وخلانها الأحد عشر وسلسلهم أسارى في مملكته الساوية . فهم المنازل الاثني عشر التي بقيت في علم الفلك إلى اليوم

وقد اتفق الساميون والشمريون على الأرباب الكبرى كإله النور الذي يسميه الساميون شمس ويسميه الشمريون « آنتو » . . . أو كالزهرة ربة الحب التي يسميها الساميون عشتار ويسمياها الشمريون نسيانة . . . ولكن الأرباب البابلية أوفر عديداً من أن ينتظمها اتفاق بين قومين مختلفين ؛ لأنهم ارتفعوا بعددها إلى أربعة آلاف وقرنوا بها أنداداً لها من الشياطين والعفاريت تبلغ هذا العدد أو تزيد

ولم ينقض على هذه الأرباب وقت كاف لإدماج صغارها في كبارها ثم فنانها جميعاً في أكبر الأرباب المشرفة على الكون ، أوفى رب واحد ينفرد بهذا الإشراف . . . كأن الطواطم التي عبدتها القبائل والأسر لم يطل بها عهد التطور حتى يفعل بها فعله من التصفية والاستخلاص والإدماج والتوحيد . فجاءت الأرباب التالية ولا تزال الأرباب السابقة لها على عهدها من النفوذ والاستقرار ولهذا كانت سياسة للكون كما يخيلوها في الأدوار الأولى أشبه بالجمهورية بل

بالمشيخة القبلية . فكانوا يتخيلون أن الأرباب تجتمع كل سنة في يوم الاعتدال
الخريفي لتتظفر في السماء مقادير السنة كلها وتكتبها في لوح محفوظ لا يمحي قبل نهاية
العام . وكان الملك نفسه يتلقى سلطانه على الأرض عاماً بعد عام في مثل ذلك
الموعد ... فيمثل الكهنة رواية الخلق ويشهدوا الملك فرداً من الأفراد . ويعتمدون
في بعض مواقف التمثيل أن يهينوه ويستخفوا به ليقرروا بذلك أنه فقد كل سلطان
كان له على رعاياه . . . فلا يعود إليه السلطان إلا بأذن جديد من « مردوخ »
يتلقاه قبل ختام الرواية من يد حبر الأحبار

ولم يؤثر عنهم في عهد الشمرين إيمان بمالم آخر أو بيوم للحساب والجزاء . فمن
اجترأ على فعل محرم أو قصر في الصلوات والقرايين فالآلهة تجزيه على ذنبه بمرض
يصيبه لا يشفيه منه غير كاهن المعبد بعد التوبة والتكفير ، وإن لم يكن جزاؤه مرضاً
فهو خسارة في المال أو البنين أو ذوى القربى والأعزاء ، وكل مصيبة من هذه
المصائب تنبيه إلى ذنب مقترف أو فريضة منسية ، وحث على التذكر وطلب الغفران
وقد تعم الذنوب فيعم العقاب . وترسل الآلهة على الأرض طوفاناً أو وباء يأخذ
البريء بذنب المسيئين ، ولكنها تنذر الناس قبل حلول العقاب وتلهي السكهان
وحدهم تفسير ذلك النذير

وهم يذكرون لتلك الأرباب غزوات وأخباراً قبل خلق هذه الدنيا كأنهم
كائنات لا تحتاج إلى خالق ، ولكنهم يذكرون أخباراً قبل تلك الأخبار يروونها
عن « تيمات » ربة الغمر أو ربة الأغوار والظلمات . ولا يفهم من أخبارهم هذه أن
تيمات أنشأت الأرباب بقدرة الخلق ، لأنها عندهم ربة الفوضى والعماء . ولكنهم
يحسبون أن الأرباب كانت تحوم في أغوارها كما تحوم الأشباح في الظلام ،
ويصورونها في إحدى أساطيرهم — كما يصورون البشر الأولين — فنصفها سمك
ونصفها إنسان

أما قصص الخلق عندهم فهي مناسبة لموقع البلاد البابلية واشتغال أهلها القديم

برصد الكواكب ومراقبة الأنواء ، وتدل القصة من أجل هذا على أنها من مآثورات قوم عريقين في سكى تلك البلاد ولم ينقلوها إليهم من بلاد أجنبية عنها ، ويرجح ذلك على التخصيص ذكر الطوفان المفصل في بعض القصص البابلية ، لأن الباحثين في الآثار يعتبرون أن الطوفان قد غمر ما بين النهرين إلى الشمال ، وأن الجبل الذى استقرت عليه سفينة نوح هو الجبل المعروف اليوم بجبل أرات ، ولم تشتمل قصص الطوفان في البلاد الأخرى على تفصيل كهذا التفصيل

وغموى قصة الخلق بعد استخلاصها من الأوشاب الكثيرة أن الدنيا كانت قسمة بين تيات ربة الأغمار أو ربة الماء الأجاج وبين « إيا » إله الماء العذب وعنصر الخير في الوجود . وموقع الأرض البابلية يجعلها في قبضة هذين الربين ويوحى إلى أهلها الإيمان بما عندهما من المخاوف والخيرات

وقد انهزم « أنو » إله السماء أمام جحافل تيات فلم ينتصر إلا بعد أن برز من الماء بطل وليد : هو مردوخ رب الجنود وسيد الحروب

ثم عمد مردوخ إلى تيات فشقها نصفين : صنع الأرض من أحدهما وصنع قبة الفضاء من النصف الآخر ، ثم قيد أسراه في هذه القبة فهم لا يبرحونها إلا بإذنه ، ورفع إلى السماء ما شاء من الأرباب

وقد كشفت الألواح التى تضمنت شروح هذه القصة بالخط المسامرى في أواخر القرن التاسع عشر ، ونقلت إلى المتحف البريطانى بلندن حيث تحفظ الآن . وهى مقسومة إلى سبعة أقسام : كل قسم يتحدث عن يوم من أيام الخلق آخرها اليوم الذى خلق فيه الإنسان . وقد جاء فى اللوح المخصص لشرح قصته أن « مردوخ » أفضى إلى « إيا » بأنه سيخلق الإنسان من دمه وعظمه ، وأمر حاشيته أن تضرب عنقه — عنق الإله مردوخ — ففعلت . وسال الدم فنجم منه الإنسان . ويظهر أن ضرب عنق الإله لا يقتله ولا يقضى عليه . لأن مردوخ كان يتصدر بروحه حشد الأرباب التى اجتمعت فى السماء احتفالاً بخلق أبى البشر ، وسمع منها نشيد الفرح والثناء

ويتم البابليون قصة خلق الإنسان بقصة أخرى عن طموحه إلى الخلود واجتهاده في اختلاس سره من الآلهة . فيعاقب على ذلك بالموت ، وتأبى الآلهة أن يشاركها أحد من الخلق في نعمة الحياة الباقية

وتعتبر قصة الخلق البابلية أهم نصيب ساهمت به المآثورات البابلية في علم المقابلة بين تواريخ الأديان

اليونان

أما تاريخ العقيدة في بلاد اليونان فقد حفل بجميع أنواع العقائد البدائية قبل أرباب « الأوليمب » الذين خلدوا في أشعار هوميرو وهزiod

فعبدوا الأسلاف والطواطم ومظاهر الطبيعة وأعضاء التناسل ومزجوا هذه العبادات جميعاً بطلاسم السحر والشعوذة ، واستمدوا من جزيرة « كريت » عبادة النيازك وحجارة الرواسب التي شاعت بين أهل الجزيرة من أقدم عصورها البركانية ، فرمزوا بها إلى أرباب البراكين والعوالم السفلية ، واتخذها بعضهم « طواطم » ينتسبون إليها انتساب الأبناء إلى الآباء

ولما شاعت بين الإغريق عبادة « أرباب الأوليمب » كان من الواضح أنها أرباب مستعارة من الأمم التي سبقتهم إلى الحضارة وتنظيم العبادات

فالإله « زيوس » أكبر أرباب الأوليمب هو الإله « ديوس » المعروف في الديانة الهندية الآرية القديمة ، واسمه متداول في العبادات الأوربية جميعاً مع قليل من التصحيف بين اللغات واللهجات ، ومن تصحيقاته أسماء الله والإلهية عند الفرنسيين والاطليان والإنجليز المعاصرين

والربة أرتيميس — ومثلها الربة أفروديت أوفينوس — هي الربة عشتار الميانية البابلية ... ومنها كلمة « ستار » التي تدل على النجم في بعض اللغات الأوربية الحديثة والربة « ديمتر » هي إزيس المصرية كما قال هيرودوت ، وهي واحدة من أرباب كثيرة تشابهت عبادتها في بلاد الإغريق وعبادتها بين قدماء المصريين

وأضيف إلى هذه الأرباب « أدونيس » من « أدوناي » العبرية بمعنى السيد أو الإله ، وأضافوا إليها في مصر بعد الإسكندر المقدوني عبادة إله سموه سرايس وهو

اسم مركب من اسمى أوزيريس وأيس المعبودين المصريين ، وكان لها معبد تدفن فيه العجول التي تعبد باسم أيس بعد موتها وذهابها إلى مغرب أوزيريس كما أضيفت إليها عبادة « ديونيسيس » فى أطوارها المتتابة التى تلبست أخيراً بعبادة « مترا » فى الديانة الأورفية السرية

وقد ترقى اليونان فى تصور صفات الأرباب خلال العصور التاريخية ، فعبدها قبل المسيح ببضع مئات من السنين وهى على أسوأ مثال من العيوب الإنسانية ، وعبدها بعد ذلك وهى تترقى إلى الكمال وتقرب إلى فكرة « التنزيه » التى سبقهم إليها المصريون والهنود والفرس والعبرانيون

فكان أرباب الأوليمب فى مبدأ الأمر يقتربون أقبح الآثام ويستسلمون لأغاظ الشهوات ، وقد قتل زيوس أباه « كرونوس » وضاحج بنته وهجر سماء ليطارده عرائس العيون والبحار ويغازل بنات الرعاة فى الخلوات ، وغار من ذرية الانسان فأضمر له الشر والمهلك ، وضم عليه بسر « النار » فعاقب المارد برومئوس لأنه قبس له النار من السماء

ولم يتصوروه قط خالقاً للدينا أو خالقاً للأرباب التى تسكنه فى جبل الأوليمب وتركب معه متن السحاب . فهو على الأكثر والد لبعضها ومنافس لأنداده منها ، وتعوزه أحياناً رحمة الآباء ونبل العداوة بين الأنداد

ولم يزل « زيوس » إلى عصر « هومير » خاصماً للقدر مقيداً بأوامره ، عاجزاً عن الفكاك من قضائه

ثم صوروه لنا هزود الشاعر المتدين على مثال أقرب إلى خلائق الرحمة والإنصاف ومثال الكمال ، ولكنه نسب الخلق إلى أرباب أقدم منه ومن سائر المعبودات الأولية ... وهى « جيا » ربة الأرض و « كاوس » رب الفضاء وإيروس رب التناسل والمحبة الزوجية ، وجعل إيروس يجمع بين الأرض وزوجها الفضاء فتلد منه الكائنات

السماوية والأرضية وآخرها أرباب الأوليمب . . . وعلى رأسهم « زيوس » الملقب بأبى الأرباب

وكان « أكسينوفون » المولود بآسيا الصغرى قبل الميلاد بنحو ستة قرون أول من نقل إلى الإغريق فكرة الإله الواحد المنزه عن الأشباه ، فكان ينمى على قومه أنهم يعبدون أرباباً على مثال أبناء الفناء ، ويقول إن الحصان لو عبد إلهاً لتمثله في صورة الحصان ، وأن الأثيون لو تمثل إلهاً لقال إنه أسود الإهاب ، وأن الإله الحق أرفع من هذه التشبيهات والتجسيمات ، ولا يكون على شئ من هذه الصفات البشرية . . . بل هو الواحد الأحد المنزه عن الصور والأشكال ، وإنه فكرٌ محض ينظر كله ويسمع كله ويفكر كله ويعمل كله في تقويم الأمور وتصريف أحكام القضاء وكان أثر الديانات الأسبوية والمصرية أظهر من كل ما تقدم في الديانة الأورفية السرية . لأنها كانت ملتقى عبادة إيزيس وعبادة مترا وعبادة المجوس والبراهمة فعرفوا « الروح » وعرفوا تناسخ الأرواح ، وعرفوا أدوار التطهير والتكفير ، ومزجوا بها عبادة « ديونيس » الذى كان فى عصورهم الغابرة إله الخمر والقصف والترف . . . فجعلوا خمره رمزاً إلى النشوة الإلهية : نشوة الحياة والشباب الخالد المتجدد على مدى الأيام

وكانت محاربه الكبرى بآسيا الصغرى . ولكنهم كانوا يحتفلون فى أثينا بعيد يسمونه الأنستريا Anthesteria يوافق شهر فبراير ، وتقوم شعائره على مزيج من عبادة الحياة وعبادة الأسلاف والموتى ، فيشربون الخمر فى جرار الجنائز والقرايين ، ويعتقدون أن هذه الخمر تسرى إلى الأجساد البالية فتتنفث فيها الحياة وتصلحها للبعث من جديد فى أجسام الأجنة المطهرة من أدران حياتها الماضية

ونحن لا نفى هنا بالفلسفة اليونانية . بل نقصر القول فى هذا الفصل على العقيدة اليونانية التى تطورت عندهم تطور الأديان لا تطور الأفكار والمباحث العلمية أو الفلسفية

ففى هذا المجال — مجال العقيدة — يمكن أن يقال إن اليونان أخذوا فيها كل شىء ولم يعطوا شيئاً يضيف إلى تراث البشر فى مسائل الإيمان ، وإنهم حين بدأوا عصر الفلسفة كان أساسها الأول ممهداً لهم فى العقائد التى أخذوها عن الديانات الآسيوية والمصرية ، وأنهم ظلوا بعد الفلسفة يدينون بالوثنية التى كانوا يدينون بها قبل الميلاد بعدة قرون

مرحلة جديدة في الدين

بنو إسرائيل

ومثل بنى إسرائيل — أو العبرانيين — مثل جميع الأمم الغابرة في تطور العقيدة فقد دانوا زمنًا بعبادة الأسلاف كما دانوا بعبادة الأوثان والكواكب وظواهر الطبيعة وطواطم الحجارة والأشجار والحيوان

وبقيت فيهم عبادة الأوثان بعد دعوة إبراهيم عليه السلام وظهور الأنبياء ، فعبدوا « مجل الذهب » في سيناء ، بعد خروجهم من الديار المصرية . وفي الإصحاح الثامن عشر من كتاب الملوك الثاني أن حزقيا ملك يهوذا « . . . أزال المرتفعات وكسر التماثيل وقطع السورى وسحق حية النحاس التى عملها موسى لأن بنى إسرائيل كانوا إلى تلك الأيام يوقدون لها . . . »

وجاء فى الإصحاح التاسع عشر من كتاب صموئيل الأول أن إحدى زوجات داود عليه السلام — ميكال — « أخذت الترافيم ووضعت فى الفراش ووضعت لبدة المعزى تحت رأسه وغطته بثوب »

والمعروف أن الترافيم أو الطرفان بصيغة الجمع هى تماثيل على صورة البشر تقام فى البيوت وتحمل فى السفر ، ويرمز بها إلى الله

وقد دعاهم موسى عليه السلام إلى التوحيد ونبذ الأصنام والأوثان . وقيل إنه عليه السلام أول من سمي الإله « يهوا » وهو اسم لا يعرف اشتقاقه على التحقيق . فيصح أنه من مادة الحياة ويصح أنه نداء لضمير الغائب ، لأن بنى إسرائيل كانوا يتقون ذكره توقيراً له ويكتفون بالإشارة إليه ، ويصح غير ذلك من الفروض وعبدوا الإله باسم « إيل » أى القوى فى اللغة الآرامية . ولكن الأسماء العبرية

مدل على أنهم قد لبثوا زماناً يصفون الإيل بالصفات البشرية ويقبلون نسبة القرابة الإنسانية إليه . كما في اسم عمائيل من « العمومة » أو « إيل أب » من الأبوة وغير ذلك من أواصر الأسرة البشرية

وظلوا إلى ما بعد أيام موسى عليه السلام ينسبون إلى الإله أعمال الإنسان وحركاته . فذكروا أنه كان يتمشى في الجنة وأنه كان يصارع ويأكل ويشرب ويخشي مركبات الجبال . وأنه دفن موسى حينما مات في موآب

وقد خلت الكتب الإسرائيلية من ذكر البعث واليوم الآخر . فالأرض السفلى « أو الجب ، أو شيول هي الهاوية التي تأوى إليها الأيتام بعد الموت ، ولا نجاة منها لميت . . . » وإن الذي ينزل إلى الهاوية لا يصعد . . .

وأول إشارة ليوم كيوم البعث وردت في الإصحاح الرابع والعشرين من كتاب اشعيا الذي عاش نحو القرن الثالث قبل الميلاد ، وفيه نبوءة عن يوم « يطالب فيه الرب جنود العلاء في العلاء ويجمعون جمعاً كأسارى في سجن . . . ويخجل القمر وتخزي الشمس لأن رب الجنود قد ملك في جبل صهيون وفي أورشليم » وفي الإصحاح السابع والعشرين بعده أن الرب يعاقب بسيفه القاسى الشديد في ذلك اليوم « لويائان الحية العارية : لويائان الحية المتحوية ويقتل التنين الذى فى البحر » ومن أعمال ذلك اليوم كما « جاء فى الإصحاح الخامس والعشرين إن رب الجنود يصنع لجميع الشعوب وليمة سماءن : وليمة خمر على دردى سماءن ممخة : دردى مصفى »

وجاءت إشارة أخرى إلى يوم البعث والدينونة فى الإصحاح الثانى عشر من كتاب دانيال ، وهى أصرح من الإشارات السابقة حيث يقوله فيها النبى : « إن كثيرين من الراقدين فى تراب الأرض يستيقظون : هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للآزدرء الأبدى . . » ويلاحظ أن كتاب دانيال لا يحسب من كتب العهد القديم فى جميع النسخ

ويرجع تاريخ هذه النبوءة إلى أواخر القرن الثاني قبل الميلاد حوالى سنة مائة وخمس وستين ، وإنما كان الثواب والعقاب قبل ذلك نصراً يؤتاه الإسرائيليون على الأعداء أو بلاء يصابون به على أيدي الأقوياء ، جزاء لهم على خيانة « يهوا » وعبادة غيره من أرباب الشعوب

وكان معنى الكفر فى الإسرائيلية الأولى كعنى الخيانة الوطنية فى هذه الأيام . فكانت للشعوب آلهة يؤمن الإسرائيليون بوجودها ، ولكنهم يحرمون عبادتها كتحریم الانتماء إلى دولة أجنبية . قرب الشعب أحق بولائه وعبادته من الأرباب الغرباء وظلوا على ذلك إلى أن فهموا . « الوجدانية » التى تتعالى على الشبيه والنظير فى أيام أشعيا الثانى القائل بلسان الرب : « بمن تشبهوننى وتسووننى وتمثلوننى لنتشابه ؟ » . . . وهو الذى شدد النكير عليهم قائلاً إن الله هو الأول منذ القدم ، وهو الخبر منذ البدء بالآخر ، ونعى عليهم أن يعبدوا صنماً « يرفعونه على الكتف ويحملونه ويضعونه فى مكانه ليقف فى موضع ولا يبرحه ، ويناديه الداعى فلا يجيب »

وكان سقوط الدول الكبيرة فى عهد أشعيا الثانى مؤذناً باقتراب يوم إسرائيل الموعود . فقد تداعت بابل ومصر وأذنت فارس بالتداعى والانقسام ، فتجدد رجاء إسرائيل فى ملك العالم ، وفسروا سقوط الدول الكبرى بغلبة « يهوا » عليها وعقوبته لها على ما أسلفت من الإساءة إلى شعبه ، ولأح لهم — لأول مرة — أن ربهم يبسط ظله على الأرض بما رحبت ، وأن يوم الخلاص الموعود جد قريب والغالب فى وصفهم للإله أنه غيور شديد البطش متمطش إلى الدماء ، سريع الغضب ينتقم من شعبه كما ينتقم من أعداء شعبه . ولكن موسى عليه السلام وصفه بالرحمة وفريقاً من أنبيائهم وصفوه بالحب والطف وعلوهم أنه يحب عباده ويطلب من عباده أن يحبوه ، أو كما قال هوشع « إنه يريد رحمة لا ذبيحة » وأن خلائق العدل والحق والإحسان والمراحم هى خلائق الأبرار



وقد شغلت العقائد الإسرائيلية حيزاً كبيراً من مقارنات الأديان ، لأنها :
 « أولاً » نقطة التحول بين العبادات القديمة والعبادات في الديانة الكتابية
 ولأنها « ثانياً » صحت التطور في فكرة المسيح المنتظر من مبدئها ، فكانت
 تمهيداً متوالياً للدعوة المسيحية ، وهى أوسع الدعوات الكتابية انتشاراً بين الأمم التى
 عيّنت بالدراسات العلمية الحديثة في مقارنات الأديان
 ولأنها « ثالثاً » موضوع مقابلة مستفيضة بينها وبين عقائد البابليين والمصريين
 والفرس والهنود الأقدمين ، ولها صلة قريبة بعقائد اليونان قبل عصر الفلسفة وبعدها
 إلى عصر السيد المسيح

فكانت العقائد الإسرائيلية نقطة التحول . . . لأنها بدأت بتصور الإله على صورة
 إنسان يأكل ويشرب ويتعب ويستريح ويغار من منافسيه ويخص قبيلته وحدها
 بالبركة والتشريع ، وقرنت هذه الصورة تارة بعبادة الأصنام وتارة بعبادة الموتى أو
 ظواهر الطبيعة وتماثيل الطواطم من الحيوان والنبات ، ثم تطورت صفات الله في
 اعتقاد أبنائها من أعلى إلى أعلى حتى عبدوا الإله الأحد المنزه عن التجسد وعن خلألق
 البشر القادر على كل شئ والعليم بما كان ويكون ، والرحيم الذى يحب الرجاء
 والودعاء والعاملين بالبر والعدل والإحسان

ثبتت فكرة « المسيح المنتظر » في عقائد بنى إسرائيل بعد زوال ملكهم وانتقالهم
 إلى الأسر في بابل قبل الميلاد بنيف وخمسة قرون . ومعنى كلمة المسيح « المسحوق
 بزيت البركة » لأنهم كانوا يمسخون به الملوك والأنبياء والكهان والبطاريق . فكان
 شاؤل الملك يسمى بمسيح الرب كما جاء على لسان داود في كتاب صموئيل الأول :
 « حاشانى من قبل الرب أن أعمل هذا الأمر بسيدى مسيح الرب » . . . وكانوا
 يمسخون الأنبياء بالزيت المبارك كما جاء في كتاب الملوك الأول « وامسح أليشع

ابن شافاط ... نبياً عوضاً عنك » ويمسحون به الكهان كما جاء في كتاب الخروج :
 « هذا ما نصنعه لهم لتقديسهم ... نأخذ دهن المسحة ونسكه على رأسه ونمسحه »
 ويمسحون به البطارقة ويسمونهم بالمسحاء كما جاء في المزموور الخامس بعد المائة :
 « لا تمسوا مسحائي ولا تسيثوا إلى أنبيائي .. » بل كانوا يمسحون به كل ما يريدون
 تقديسه كما جاء في كتاب اللاويين : « ثم أخذ موسى دهن المسحة ومسح المسكن
 وكل ما فيه وقده . ونضح منه على المذبح سبع مرات ، ومسح المذبح وجميع آنيته
 والمرحضة وقاعدتها لتقديسها ، وصب من دهن المسحة على رأس هرون ومسحه لتقديسه »
 وكانوا في مبدأ الأمر ينتظرونه ملكاً فاتحاً مظفراً من نسل داود ، ويسمونه ابناً
 لله كما قال ناتان لداود عليه السلام في كتاب صموئيل الثاني : « هو يبنى بيتاً لاسمى
 وأنا أثبت كرسي مملكته إلى الأبد ... أنا أكون له أباً وهو يكون لي ابناً »

ولكنهم أطلقوا اسم المسيح على كل من يعاقب أعداءهم ويفتح لهم باب الخلاص
 من أسرهم كما فعل كورش بالبابليين ؛ فجاء في كتاب أشعيا : « هكذا يقول الرب
 لمسيحه : لكورش الذي أمسكت يمينه لأدوس به أمماً ... »

وخطر حيناً للنبيين زكريا وحجاي في أواخر القرن السادس قبل الميلاد أن
 زر بابل — وإلى يهودا — هو المسيح المنتظر . لأنه أعاد بناء البيت في السنة الثانية
 للحلك داريوس

وتهذبت هذه العقيدة مع الزمن فأصبحوا ينتظرون الخلاص على يد الهداة العادلين
 بعد طول انتظاره من زمرة الغزاة الفاتحين . فقال زكريا في رؤياه : « ابتهجي جداً
 يا ابنة صهيون . اهتفي يا بنت أورشليم . هوذا ملكك يأتي إليك : هو عادل ومنصور
 وديع . راكب على حمار : على جحش بن أتان »

وقد طالت المقارنات بين بعض الصلوات الإسرائيلية وبعض الصلوات المصرية ...
 ولكن علماء الأديان عقدوا المقارنة الكبرى بين مآثورات بابل وفارس ومآثورات
 إسرائيل

قصة الخليفة في المقائد الإسرائيلية الأولى تشابه قصة الخليفة في ألواح بابل .. وعقيدة «المخلص» المنتظر موجودة في الديانة الفارسية وموجودة في الديانة الإسرائيلية. وكان البابليون يؤمنون بأن الإنسان تمزّد على قسمة الموت وطمح إلى خلود كخلود الأرباب فبحث عن ثمرة البقاء في السماء وخدعه إله ماكر عن بغيته فناوله بديلا منها ثمرة تشبهها في ظاهرها ولكنها ثمرة الفناء ، وهي ثمرة الحب التي تعطى الفناء في صورة البقاء ، وهذه في جملتها لا في تفصيلها قريبة من المأثورات الإسرائيلية في هذا الموضوع وعند البابليين قصة مفصلة عن الطوفان ، ولكنها في الواقع قصة متواترة شاملة توجد بقاياها في المأثورات القديمة من أمريكا الجنوبية إلى الهند . فيروى أهل إقليم كنديماركا Cundimarca بأمريكا الجنوبية أن امرأة الرجل المقدس بوشيكا أولدت بالسكر وأصغت إلى وسواس الشيطان فأخرجت نهر فونزا Funzha من مجراه وأغرقت لإقليم كله بإنسانه وحيوانه ونباته ، فلم يعتصم منه إلا من تبع بوشيكا إلى الجبال . ثم عاد بوشيكا لجمع قومه وعلمهم عبادة الشمس وأسلم الروح

وقصة الطوفان عند المكسيكيين المعروفين بالشيشيمين Chichimiques أن العصر الأول من عصور الخليفة — وهو المسمى عندهم بعصر اتوناتيو — أى عصر شمس الماء — قد انتهى بطوفان جارف نجا منه رجل واحد اسمه تزبي وامرأته ششكتزال ، وكانت نجاتهما على زورق مصنوع من خشب الصفصاف ، ويروى أهل بيرو قصة شبيهة بقصة المكسيكيين

وأهل فريجية بآسيا الصغرى يروون قصة الطوفان ويجهلون في زمن ملك من ملوكهم يسمى ناناشس Nannachus ويسمون البلد الذي لجأ إليه الهاربون من الطوفان باسم « كيبوتوس » . . . ومعناها السفينة في لغة الفريجيين

وقد ترجم ما كس مولر قصة عن السنسكريتية خلاصتها أن ناسكا دعا بقاء في الصباح ليغتسل فوثبت له من الماء سمكة وقالت له : احفظني فإنني سأحفظك . فسألها : وم تحفظيني ؟ قالت من الطوفان الذي سيفرق كل هذه الخلائق ... وسيأتى الطوفان يوم

أكبر . فاعلم يومئذ أن الساعة قد أزفت وابن لك سفينة واتخذنى دليلاً للنجاة »
 ويعود الإغريق بقصة الطوفان إلى عهد أوجيج Ogyge ملك أتيكا الأول ، ولعل
 اسمه مأخوذ من كلمة أوجا Augha السنسكريتية بمعنى الطوفان ، وعندما أن الماء علا
 حتى بلغ السماء فلاذ الملك وخاصة أهله بسفينة صنعها فنجاعليها من الموت . وفي رواية
 إغريقية أخرى أن زيوس غضب على البشر فأغرقهم وعلم برجبيوس بما انتواه فنصح
 لابنه دوكاليون أن يصنع السفينة لينجو عليها ، فصنعها ونجا عليها مع زوجته بيرها
 إلى جبل البرناس

ويقول اللتوانيون في قصتهم عن الطوفان إن الإله برمزيماس غضب على الدنيا
 فأرسل عليها ماردين هما « واندو » و « ويجاس » أى الماء والريح ، ففرق كل من
 فى الأرض إلا من ألهه الإله أن يعتصم بالجبال

وقصة البابليين كما نقلها المؤرخ الإغريق بيروسس Berosus قديماً تزيد على قصة
 الفرق والنجاة بقصة ألواح التشريع ، وخلاصتها أن كزيسترس Xisuthrus الذى
 نجا بالفلك أحس قرب الطوفان فدفن فى الأرض ألواح الشريعة ، وتفقدوا أبنائهم بعد
 هبوط الماء فاستخرجوها من مكانها . . فهى أساس النظام فى دولة البابليين

وتستند قصة الطوفان عند البابليين إلى تقدير من تقديرات علم الفلك أو على
 الأصح علم التنجيم ، يزعمون فيه أن العالم تتعاوره فى الآباد الطوال أديوار الطوفان
 وأديوار الحريق ، ويختلفون فى تقدير هذه الأديوار بالسنين الكونية ولكنهم يحسبون
 السنة الشمسية كأنها ثمانية بالنسبة إلى اليوم العالمى أو كأنها ثانيتان بحسابنا لأنهم
 كانوا يقسمون النهار والليل إلى اثنتى عشرة ساعة لا إلى أربع وعشرين ، ويحسبون
 السنة العالمية كأنها يوم فى السنة الكونية التى تقع أديوار الغناء بحسابها ، وقد اختلفوا
 كما أسلفنا فى تقدير مدة هذه الأديوار ، ولكنهم يقولون إن الفرق الكونى يحصل كما
 اجتمعت الأفلاك السماوية فى برج الجدى ، وإن الحريق الكونى يحصل كما اجتمعت
 فى برج السرطان . وهنا يقع الخلط بين حساب الآباد وحساب الفصول الأرضية

كما لاحظ العلامة جومبيز مؤرخ الفلاسفة اليونانية الكبير . فإنهم وهموا أن الحريق الكوني من حرارة الصيف ، وأن الفرق الكوني من برد الشتاء كما يقعان في تقلبات الفصول

وعوم قصة الطوفان ثبت وقوع الطوفان وإن تقادم به العهد فتعددت به الروايات وقد طالت المقارنات كما أسلفنا بين مصادر العقيدة عند الإسرائيليين ومصادرها عند شعوب بابل ومصر وفارس والهند على التخصيص

فبعض علماء المقارنات يرى أن البابليين نقلوا قصة الخليفة وقصة الطوفان من قوم إبراهيم عليه السلام لأنه نشأ فيهم قبل الميلاد بألfi سنة على التقريب

وبعضهم يرى على نقيض ذلك أن هذا النقل جائز في المأثورات التي انقطعت أسنادها وأمكن أن تبدأ عند البابليين والإسرائيليين على السواء ، ولكنه غير جائز في المأثورات التي تسلسلت مما قبلها في عقائد بابل وفارس

ونحن هنا لا نعيننا مقارنات العقائد إلا من جانب واحد ، وهو جانب التطور البشري في إدراك صفات الله

ومتى قصرنا النظر على هذا الجانب فالثابت من تاريخ الديانة الإسرائيلية إنها انقلبت بعد عصر إبراهيم عليه السلام إلى وثنية كالوثنية البابلية ، وأن التوحيد الذي بشر به إخناتون في مصر القديمة سابق لشيوع التوحيد في شعوب إسرائيل ، ولكن العقيدة الإسرائيلية عاشت بعد اختفاء عقيدة إخناتون و بعد عصر موسى عليه السلام .. فكانت هي كما تقدم نقطة التحول في تطور الاعتقاد بالله بين الأمم التي تؤمن اليوم بالأديان الكتابية

الفلسفة

أول ما يقع في النفس من متابعة الأطوار الدينية كما أوجزناها كل الإيجاز فيما تقدم — أن مهمة الدين هي مهمة النوع الإنساني كله ، قد تلمس فيها السبيل القويم من أقصى عصور ماضيه إلى حاضره الذي نحن فيه ، وأنه كلما ترقى بتفكيره وترقى بأخلاقه وأحواله تهباً لقبول عقيدة التوحيد ، وترقى في هذا الاتجاه من تنزيهه إلى تنزيهه ، ومن كمال إلى كمال

وتتجلى هذه الظاهرة في الأديان القديمة التي أتمت نضجها وبلغت مستقرها في زمانها واستكملت من قبل جميع شعائرها . كالديانة المجوسية التي أسلفنا تلخيصها كما اعتقدها أهلها قبيل الميلاد وبعده بقليل . فإن أبناءها قد أخذوا بعقيدة التوحيد بعد احتكاكهم بالمسلمين وأصبح المجوس الذين يسمون اليوم بالپارسيين يؤمنون بإله واحد : هو إله الخير يزدان ولا يشركون معه أهرمن كما فعل أسلافهم الأقدمون . قال العلامة جيمس دارمستتر Darmesteter في كلامه على زراذشت من كتاب حوادث العالم الكبرى : « أنهم قد انتهوا إلى الوجدانية ، وأن الدكتور ويلسون حين كان مشغولاً بمناقشة الپارسيين منذ أربعين سنة — نعمت دينهم بالثنوية فأنكر مجادلوه هذه التهمة ، وقالوا إن أهرمن لم يكن له وجود حقيقي وإنما هو رمز لما يجيش بنفس الإنسان من خواطر السوء . فلم يعسر على الدكتور أن يبدى لهم أنهم يناقضون بذلك كتبهم المقدسة . ولم يزل النقاد الأوروبيون حيناً بعد حين يعجبون للتقدم الذي تقدمه الپارسيون في المذهب العقلي بعد مدرسة فولتير وجييون . ولكن الواقع أنه ليس للمذاهب الأوروبية تأثير وراء هذا التقدم . فإن الپارسيين قبل أن يسمعوها بأوربة والمسيحية وُجد فيهم من فسر أسطورة تاموراث الذي امتطى أهرمن ثلاثين

سنة كما يمتطى الحصان — بأنها تعنى أن ذلك الملك قد كبح شهواته وزجر نوازع الشر التى تحيك بسريرة الإنسان . وشاع فيهم هذا التفسير المثالى نحو القرن الخامس عشر للميلاد ولا يزال شائعاً اليوم بين المفسرين . وليس فى الوسع أن نقرر على التحقيق مبلغ تأثير الديانة الإسلامية فى هذا التحول . فقد نلح هنالك علامات ضعيفة على ابتدائه منذ عهد الجوس الأقدمين . . . »

ولا بد أن نلاحظ هنا أن المهم هو تهيؤ الذهن للتوحيد ، وليس المهم هو ما قصده الإنسان فى نيته وعمله فعلاً فى هذا السبيل
فلا الحقائق الدينية ولا الحقائق العلمية يقدم فيها ما قصده العقل أو قصده
النوازع النفسية قبل الوصول إليها

فإن الإنسان قصد تسيير السفن وتنظيم الملاحة فعرف الفلك ورصد ظواهر السماء ، وقصد قياس المزارع فعرف الهندسة ، وقصد الذهب فعرف الكيمياء ، وقصد الشعوذة فعرف الطب ، وبدأ بالفلسفة من بداءات أعجب من بداءات الأديان ، ولم يحسب ذلك عيباً على الحقائق التى انتهى إليها من هذا السبيل
فالمهم فى الأطوار الدينية هو الحافز الدائم الذى لزم النوع الإنسانى من أقدم عصوره ، وهو الوجهة القويمة التى يسعى إليها ويقترب منها ، ولا تزال بداهة الفطرة سابقة فيها لأشواط العقل فى مضمار الفلسفة والتفكير . وهذه هى معجزة الجهود الدينية عند الالتفات إليها وإنعام النظر فيها . فإن عقول الفلاسفة أقدر على التأمل من بداهة الجماعات ، ولكن الذى رأيناه فى تاريخ الفلسفة قديماً وحديثاً أنها أخذت من بداهة الجماعات أساسها المتينة ولم ترتفع إلى ذروة أعلى من التى ترقى إليها الضمير بعقيدة التوحيد والتنزيه ، ولا نفهم هذا عقلاً إلا على اعتبار واحد ، وهو أن هداية الله تأخذ بيد الإنسان خطوة فخطوة فى هذا المرتقى الوعر . فيتهدى فى كل مرحلة من مراحلها بمقدار

لقد آمن الإنسان بالإله الواحد من طريق العقيدة قبل الميلاد بأكثر من عشرة

قرون ، ولكنه لم يعرف « السبب الأول » من طريق الفلسفة إلا حوالى القرن الرابع قبل الميلاد . وكان جل اعتماده فى ذلك على الدين

فمن الدين تلقى الفلاسفة أفكارهم عن الروح ، ومن الذين تلقوا أفكارهم عن بطلان الظواهر المادية ، ومنه تعلموا التفرقة بين العقل والمادة فتعلموا كيف ينفذون إلى ما وراء الحس ويوغلون فى تصفية كنه الموجودات إلى أعماق لا تنفوس فيها الأجسام وآفاق لا تدرکہا الأبصار .

وقد استعاروا من الأديان الأولى عقائد المؤمنين بها فى تعليل أصول الكائنات والتنبؤ عن مصيرها بعد وفاء آجالها من الوجود . فقالوا إن السماء والأرض خلقتا من الماء ، وقالوا بالدورات السكونية التى تبدئ العالم وتعيده كرة أخرى على طویل الأدهار والآباد ، وقالوا بالحساب والعقاب كما قال سابقوهم من المتدينين ، وفهموا أن قدرة الله تخالف قدرة القوى المادية التى تعمل بالجهد والعناء ... فتعلموا أن الله يخلق بالكلمة أو بالمشيئة فيفعل ما يريد . وأخذوا من الديانات القديمة صوابها وخطأها وحقائقها وأوهامها ، ثم محصوها ومحضوها فلم يجاوزوا بالتمحيص والتحصيل آفاق الإيمان بوحداية الله

وإنما لنحسب أن الاهتداء إلى القوة الروحية أو قوة العقل هو أعلى ما ارتفع إليه فكر الإنسان وضميره ، بإلهام الدين وبحث الفلسفة والعلوم... فليست القوة كثافة ولا مادة مجسمة للعينين واليدين . وإن القوة المادية نفسها حين تدخل فى حساب العقل لى أقرب إلى أن تقاس بالأرقام والتقديرات من أن تقاس بالثقل والضحامة . بل الثقل نفسه ليس هو إلا معنى من المعانى نسميه بالجاذبية ونقيسه بالتقديرات الرياضية ولهذا نستكبر على البادئين بهذه الفكرة المنزهة قبل عشرات القرون أنهم وثبوا إليها وثبة واحدة وقصدوا بها ما نقصده اليوم حين نتكلم فى الفلسفة تارة ونتكلم فى العلوم الطبيعية تارة أخرى

ونتخذ من تطور هذه الفكرة مثالا للأساليب الإنسانية فى الوصول إلى حقائق

الأشياء ، ودليلا على القاعدة التي نقررها لوزن الأطوار الدينية بميزانها الصحيح ،
وهي أن العبرة بالوجهة التي نبلغها لا بالدواعي التي تحركنا إلى تلك الوجهة ، وإن
قصد الإنسان لا يعبر تمام التعبير عن قصد القضاء الذي يسيره ويفريه بالعمل والاجتهاد
فنحن نرجح أن العقل الذي خطر له أن الله يخلق بكلمة ولا يخلق بمجهود من
جهود الحركة المادية — قد استعار هذه الفكرة السامية من شيء رآه لا من شيء
بحثه واستقصاه

وأقرب هذه الأشياء المرئية إليه هي قدرة الساحر على التأثير بكلمة يقولها
والسيطرة على الأجسام والأجرام الضخام بالهمهمة والتعزيم ، وهي ضرب من الكلام
والله أقدر من الساحر . فإذا قدر الساحر أن يحرك الصخور بكلمة ويكسر
السلاح بكلمة ، ويقتل العدو الشجاع بكلمة ، فأولى بالخلق الأعظم أن يملك هذه
القدرة ويملك ما هو أعظم منها وأدل على المضاء ونفاذ المشيئة ، فلا جرم يشاء
فيكون ما يشاء

فلما جاءت الفلسفة وتناولت هذه الفكرة الكبرى لم تصل إلى شوط أبعد من
شوطها ولكنها وصلت إلى بداءة أقوم من بداءتها . فكان مثلها في هذا كمثل من
وجد الكنز ورسم الدروب التي تتأدى إليه . وكان مثل الأسبقين كمثل من عثر
بالكنز فوقع فيه . وبقى الكنز بجوهره ونفاسته لمن يسلك إليه منهجه القويم
وسنرى للفلسفة — كما رأينا للعقيدة — بدايات كثيرة كهذه البداية وتوفيقات
كثيرة كهذا التوفيق

بل سنرى أن بداية الفلسفة نفسها لم تخل من توفيق بين لا يد فيه لتدبير ذوبه

فقد كان للتوفيق يد ملحوظة في زمان الفلسفة ومكانها . فبدأت حوالى القرن
السادس قبل الميلاد في العصر الذي بلغت فيه الديانات القديمة أقصى آمادها من
تصور الفكرة الإلهية والعقيدة الروحية ، وكان ذلك العصر هو عصر النضج والتمام

في الديانة الإسرائيلية ، وهي آخر الحلقات في السلسلة القديمة وأول الحلقات في سلسلة جديدة من ديانات الوحي والأنبياء ، أو الديانات السكتانية

أما مكان الفلسفة اليونانية فهو رقعة من الأرض على اتصال بأبناء كل دين قديم من تخوم الهند إلى ضفاف النيل ، وزاد اتصالها بتلك الأمم زحوف الفاتحين وجموع المهاجرين ، تارة من المشرق إلى المغرب وتارة من المغرب إلى المشرق ... فكان اليونان في آسيا الصغرى يعرفون عبادات المجوس والبابليين والمصريين واليهود ، وكان روادهم ورحالهم يتنقلون بين الأقطار فيعرفون فيها ما لا يعرف في بلادهم من الخفايا والأسرار . وساعدهم الحظ فحلت بلادهم من الكهانات الراسخة التي تستأثر بالتفكير في مسائل الكون ومسائل العقيدة . لأن الكهانات الراسخة إنما تقوم مع العروش العريقة على أودية الأنهار السكبار ، كمصر والعراق وبعض الأقاليم الهندية ، ولم يكن في أرض يونان كلها نهر تتأثر عليه دولة شاذة وكهانة مستقرة . فطرقوا أبواب الفكر أحراراً غير محجّمين عن معضلة معقدة ولا منقادين لأمامة متحكمة . فاختاروا فيما أخذوه واختاروا فيما نبذوه ، وتزودوا من رسالة الإيمان لرسالة البحث في الحكمة والعلوم

وهم — على إعنائهم من سلطان الهياكل العريفة — لم تخل فلسفة لهم قط من فكرة دينية في أساسها أو في مضامينها ، ولا استثناء في ذلك لأكبرهم وأقدرهم ، وهم سقراط وأفلاطون وأرسطو . فإن طلاقة أرسطو في مباحثه العلمية والفلسفية لم تخرجه من سلطان الفكرة الدينية في القول بالهيولى والحركة الأولى . فلولاً الإيمان بالخالق والمخلوق والروح والجسد لما خالص أرسطو إلى الصورة والمادة والتفرقة بين العقل والهيولى

وأول المشهورين من فلاسفة اليونان طاليس المليطى الملقب بأبي الحكماء . كان يقول كما قالت الأديان من قبله أن الماء أصل كل شيء ، وأن الروح تحرك المادة ، فما

من متحرك إلا وهو ذوروح أو منقاد لذى روح . ولا يستطيع المغناطيس مثلاً أن يجذب الحديد إلا بروح فيه

ويظن شارحوه أنه قال بأصالة الماء لأنه رأى النطفة سائلة ورأى النبات الرطب يدخل الجسم فينقلب فيه إلى حرارة حيوانية ، وهم أن الأرض سابحة على الماء ، وأن الشمس تخرج منه وتعود إليه . فإذا غلظ فهو أرض وإذا رق فهو بخار أو نار وهواء

والعالم على زعمه مملوء بالأر باب ، وهى التى تحرك فيه كل متحرك من الحى والجماد وجاء بعده أنكسماندر - ولعله أكبر الحكماء من هذا الطراز فقال إن الأشياء كلها تخرج من مادة أولية ولكنها ليست الماء ولا النار ولا الهواء ولا التراب . لأن الماء لو كان أصلاً لهذه العناصر لغلّب عليها وطواها ، وكذلك التراب والهواء والنار فهى إذن سواء كلها فى الانتساب إلى أصل أقدم منها ، وهى تتزاوج وتمازج ويود كل عنصر منها أن يجور على حصة غيره فى الوجود . فإذا خرج بها الشطط عن سواء الاعتدال عادت كلها إلى معدنها الأول وزالت الفوارق بين الأجسام والأحياء لتعود إلى الوجود من جديد ، وهكذا دواليك فى حركة دائمة لا انقطاع لها منذ القدم إلى غير نهاية . فهى على هذا دورات كونية كالدورات التى قال بها الهنود والبابليون ويقول أنكسماندر بالتطهير والتكفير فى دورات الخلق المتعاقبة كما يقول بهما الهنود ... « فإلى المعدن الذى خرجت منه الأشياء تعود كرة أخرى كما قضى عليها ، تكفيراً وترضية عن جور بعضها على بعض ، وفقاً لقضاء الزمن »

وهو يقول بخروج الإنسان الأول من الماء وطين البحر ، ولكنه يستبعد خروجه دفعة واحدة لأنه فى طفولته ضعيف غير مستغن عن الحضانة والكفالة . وكان الأقدمون يزعمون أن سمك « القرش » يقذف جنينه من فيه ثم لا يزال يبتلعه ويقذفه فى كل مرة أكبر مما قبلها حتى يبلغ أشده . فيرسله فى الماء ولا يعود إلى ابتلاعه . . . فخطر لأنكسماندر أن الإنسان الأول ربما خرج من جوف حيوان آخر

على هذه الوثيرة ، ولا يبعد أنه استعار هذا الخاطر من أساطير أهل بابل وما يروونه عن « الإنسان » المائى الذى يتألف من نصف إنسان ونصف حوت .

وظاهر من أقوال أنكسماندر أن مسألة الخلق عنده هى مسألة تحول من شكل إلى شكل ومن صورة إلى صورة ، وليست مسألة إنشاء أو أحداث بعد عدم .

وإن المادة الأولية التى تتحول إليها جميع الموجودات هى كذلك مصدر الأرباب وأنصاف الأرباب ، ومصدر الحركات والمتحركات ، ولا مهرب لرب أو مربوب من الفناء آخر الأمر فى معدنها الأصيل ، وهذا بعينه هو مذهب الهنود كما قدمناه ولم يزد أنا كسمين — تلميذ أنكسماندر — شيئاً يذكر عن أقوال أستاذه فى باب المعرفة الإلهية . وإن كانت له تخمينات قيمة فى الجاذبية والذرات وتعريفات الحركة ، وقد خُتِمت به مدرسة مليطية ومات فى الربع الأخير من القرن السادس قبل الميلاد .



وكأنما كانت مدرسة مليطية نفخة فى بوق مسموع فى طليعة جند الحكمة ، ولا سيما الحكمة الإلهية . فإن آسيا الصغرى وما حولها أنجبت فى الجيل التالى لجيل طاليس وزملائه طائفة من أعظم الفلاسفة أثراً فى مذاهب الحكمة الإلهية ، ومن هذه الطائفة أكسينوفان وهيرقليطس وفيثاغورث وديمقريطس وأنكسغوراس .

ورسالة أكسينوفان الكبرى تنحصر فى أنماثه الشديد على كل تشبيه أو تمثيل توصف به الأرباب . لأن حقيقة الإله عنده من وراء خيال الإنسان ، وإنما يتخيل الإنسان أربابه على هيئته ويعزو إليها أخلاقاً كأخلاقه وأعمالاً كأعماله . ولو كان للحصان يد تحسن التصوير وسئل أن يصور إلهه لصوره حصاناً مثله ، ولو تخيل الأثيوبي ربه لتخيله أسود أفسطس على مثاله . وهيهات للعقل البشرى أن ينفذ إلى الحقيقة الإلهية أو يقاربها بعض المقاربة . فكل ما قيل عنها وما سيقال قد يكون فيه

الصواب أو بعض الصواب . ولكنها مصادفة يجهلها القائل ولا بقيسها السامع بقياس معلوم

أما هيرقليطس فلعله أعظم هؤلاء الأربعة أو أعظم فلاسفة آسيا الصغرى على الإطلاق .

ويرجح أن هيرقليطس اتصل ببعض الآراميين أو ببعض اليهود . لأن الآراميين الذين تهودوا كان من عاداتهم — كما يتبين من ترجمتهم للتوراة المعروفة بالترجميم — أن يذكروا كلمة الله « ممرا » Memra والحضور « شكينة » من السكن أو مكان الحضور . . وينسبون إليها أعمال الله في مقام الإشارة والتعظيم . فيقولون حضرة الله كما يقولون كلمة الله وهم يعنون الإله ويؤثرون الإشارة إليه تعظيما له عن الذكر الصريح . ومثل هذا شائع إلى اليوم في اللغات الشرقية التي تذكر الحضرة وتعني صاحب الحضرة وتذكر الأمر والكلمة وتعني صاحب الأمر والكلمة . . . فكلمة الله على هذا المعنى ترادف أمر الله أو مشيئة الله عند الآراميين واليهود

وكان هيرقليطس يقول إن الكلمة « Logos » هي مساك الوجود كله ، وإنها هي النظام الذي يحيط به ويتغلغل فيه ، وإنها لا تصنع إلا الصالح من الأمور « فعند الله كل شيء جميل وخير ، ولكن الناس هم الذين يعتبرون بعض الأمور من الخير وبعضها من الشر »

وتكاد الكلمة عنده أن تكون مرادفة لمعنى الله . فهي النظام الذي يوضع كل شيء في موضعه . وكذلك الله : « هو النهار والليل والشتاء والصيف ، والحرب والسلم ، والشبع والجوع ، ويتخذ الأشكال والمظاهر على اختلاف . كالنار وهي تمتزج بالأبازير فيسمى كل منها باسمه لا باسم النار »

والاختلاف هو أساس الانسجام والنظام . فلولا النقائص لما كان النعم المنسجم ولولا التعدد لما كانت الوحدة : « فكل شيء يأتي من الأحد ، والأحد يأتي من كل شيء . . . ولكن الكثرة دون الوحدة في الوجود الحقيقي ، وذلك هو الله »

لكن هيرقليطس لا يقول بالخالق ولا بحاجة الموجودات إلى موجد . « فهذه الدنيا التي هي سواء للجميع لم يخلقها أحد من الآلهة ولا من الناس ، ولكنها كانت منذ الأزل وتكون الآن وتظل كائنة في كل زمان . ناراً خالدة تتقد بحساب وتنطفئ بحساب »

فالنار هي أصل العناصر وهي المصدر الأول لجميع الكائنات ، وهي حركة دائمة لا انقطاع لها في لحظة من اللحظات . فأنت لا ترى الشيء الواحد غير مرة واحدة ولا ترى شمساً واحدة كل صباح... وأنت على تعبيره لا تنزل النهر مرتين لأن أمواجه تطرد ولا تبقى كما لمستها في المرة الأولى . وهذا الجيشان الدائم يستخرج من كل شيء ضده وتم الألفة بين الأضداد المتقابلة بميزان العدل الذي لا يغفل ولا يني عن تسوية المقادير وزيادة الناقص ونقص الزائد . ولهذا الرأي في الأضداد وتناسقها شأنه في مذاهب الفلسفة الحديثة ، لأنه رائد الثنائية التي قال بها « هيغل » واشتق منها كارل ماركس مذهبه المشهور في الثنائية المادية

وهيرقليطس كما تقدم يقول باستغناء الموجودات عن الموجد ولكنه يقول بحاجتها إلى العدل الإلهي الذي لا قوام لها بغيره ، ويتكلم عن الله كلامه عن « ذات » مدبرة مريدة ومن ذاك قوله « إن الله لا شك مساك العدل في الكون كله » و « إن أعمال الإنسان خلو من العقل ولكن أعمال الله لا تخلو منه وما الإنسان إلا كالطفل بالقياس إلى الله . . . وأعقل الناس كالنفس بالنسبة إلى الإله ، وهو إذا قورن بالإله كان دميماً شائهاً كما يشوه أجهل القردة إذا قرن بالإنسان . . . »

وقد ولد فيثاغوراس في جزيرة « ساموس » على مقربة من آسيا الصغرى . وكان مذهبه نسخة يونانية من الديانة الهندية . فهو يقول بنساخت الأرواح وبطلان المادة وتجدد الدورات الكونية ، ولا يرى حقيقة غير الحقيقة الإلهية المنبثة في الكون كله ، ويفهم من كلامه أنه يقول بوحدة الوجود كما يقول بالحلول . أي حلول الروح الإلهية في الإنسان حتى يصبح أكثر من إنسان وأقل من إله . كما قال :

« هناك أرباب وأناسي ، وكائنات مثل فيثاغوراس » وأقدم الكائنات عنده أربعة هي : الأب والصمت والعقل والحق ، ومن الأولين صدر الاثنان الآخران وهو يوصى بالحيوان ويحرم أكل لحمه . ويمتقد أن جسد الحيوان قد يشتمل على روح إنسان يتطهر بالتناسخ حتى يكفر عن آثامه فيلحق بالرفيق الأعلى ، وتعفى روحه من عقوبة الرجعة إلى الأجساد

وليست النار ولا عنصر من العناصر التي حصرها القدماء في النار والتراب والهواء والماء أصلاً للموجودات . ولكن العدد هو أصل كل موجود لأنه يلزم الوجود ولا ينفصل عنه كما قد ينفصل عنه اللون أو الثقل أو الحجم أو الكثافة المحسوسة . فالنسب العددية هي مناط الاختلاف بين جميع الأشياء ، وهذا الرأي — على ما يبدو من سخره — هو أقرب إلى الصواب من آراء الفلاسفة الآخرين . . . لأنه يتميز بالكشف العلمية عن المادة وسبب الاختلاف بين عناصرها وردها جميعاً إلى حركات تمايز بالنسب العددية في الخلايا والذرات . . . وكان ديمقريطس يقول مثل قوله في تركيب الأشياء من العدد ، ولكنه يخالفه في المادية ويعنى بالعدد عدد الذرات الصغيرة التي تتركب منها جميع الموجودات ، ومنها الأرباب

ويأتى انكسغوراس بعد فيثاغوراس في الزمن والمكانة بين حكماء آسيا الصغرى . . . وهو الذي عمم كلام هيرقليطس عن الكلمة « Logos » وسماها « Nous » أى العقل ووصفه بأنه جوهر مجرد خالد واحد لا يتعدد ، وأنه هو مصدر حركة دوارة تدفع ماخف إلى أعلى الكون وتنهـل بما سفلى إلى مركزه . وما من شيء إلا وفيه أضداد حتى أصغر الذرات التي لا ترد بالعين . إلا العقل فإنه منزّه عن التعدد والتناقض . . . وهو الله أو هو الصلة بين الله والعالم . ولا فرق بين العقل في الإنسان وفي الحيوان وفي الجدا إلا بالأداة التي يستخدمها ولولا تفاوت الأجساد في إتقان الأداة لما اختلفت عقول البشر وعقول الحيوانات وعقول الحجارة الصماء

والأثر الأكبر الذي يذكر لهذا الفيلسوف أنه كان أول من نقل الفلسفة من

آسيا الصغرى إلى أثينا في أيام بركليس . وكانت أثينا قبل ذلك تتنكر للمباحث الفلسفية وتتهم من يبحثون فيها وينقطعون عن الشعائر الدينية ، ولم يسلم انكسغوراس من تعصب أهلها لأنهم سنوا قانوناً يعاقب كل من يتعرض للأشياء « التى فى العلى » ويهجر عبادة الأرباب الأولمبية وما جرى مجراها ، واتهموه بالكفر لأنه كان يقول بأن الشمس صخر محمى وأن القمر كالأرض من تراب ، ولولا بركليس لما نجا من مصير كمصير سقراط بعده بقليل

وقبل أن ننقل إلى المدرسة الأثينية الكبرى — وهى مدرسة سقراط وأفلاطون وأرسطو — نلم بمدارس ثلاث من مدارس الفلسفة التى كانت لها عناية خاصة ، أو كان لها شأن خاص — بمسائل العقيدة الدينية ، وهى مدرسة إيطاليا الجنوبية ومدرسة الرواقيين ومدرسة أبيقور ، وبعض فلاسفة هذه المدارس لاحق المدرسة الأثينية فى الزمان

ويرجع نشاط المدرسة الإيطالية أيضاً إلى مدارس آسيا الصغرى ، لأن فيثاغوراس واكسينوفان هما صاحبا الفضل الأكبر فى تنبيه الأذهان إلى مباحث الفلسفة فى إيليا وصقلية بعد هجرتهما من وطنهما الأول . وقد نبغ هنالك كثير من أصحاب الآراء الفلسفية أجدرهم بالذكر فى هذا المقام ثلاثة : هم پارمنيد وزينون وأمبدوقليس ، لأنهم يمثلون كل ناحية من نواحي التفكير فى مدارس إيطاليا الجنوبية

ولباب مذهب پارمنيد أنه لا وجود لغير الواحد ، وإن كل وجود غيره وكل ما نراه من التعدد والتغير إنما هو وهم الحس وخداع الظواهر . . . فلا تغير ولا أضداد كما يقول هيرقليطس . وإنما هى حالة واحدة نراها على درجات ونحسبها لذلك من قبيل الأضداد . فالبرد قلة فى درجة الحرارة والظلام قلة فى درجة الإضاءة والمرض قلة فى درجة الصحة ، وقس على ذلك جميع الأضداد من هذا القبيل

قال مدلا على بطلان التغير : « كيف يتأتى أن الشئ الذى هو كائن يفقد الكينونة ؟ وكيف يتأتى أن يكون بعد أن لم يكن ؟ فإذا حدث هذا الشئ فلا بد

قبل حدوثه من زمن لم يكن فيه . وكذلك يقال إذا كان حدوثه سيبدأ في المستقبل ...
وأيّن تبحث عن أصل الشيء الذي هو كائن ؟ وكيف ومتى يحدث نماؤه ؟ لا أرى
لك أن تقول أنه يأتي من لا شيء فإن اللا شيء لا يقبل التعبير ولا يقبل التفكير .
وما هي يا ترى تلك الضرورة التي توجد في زمن من الأزمان دون سائر الأزمان ؟
كذلك يمنعك النظر الثاقب أن تصدق أن الشيء الذي هو كائن يموت إلى جانبه
كائن آخر »

ومعنى هذا أنه لا شيء يأتي من لا شيء . فالعالم قديم لم يحدث ، والواحد الذي
يؤمن به پارمنيد ليس خالقاً للكون بل هو حقيقة الكون . ويقول في وصفه أنه
كرة محيطة لا تقبل التجزئة ، لأن كلها حاضِر في كل جزء منها
ويعتبر زينون الأيلي أبرع المدافعين عن مذهب أستاذه پارمنيد ، فإنه أبدع
تلك النقائص التي رد بها على أنصار هيرقليطس وفيثاغوراس حين أنكروا الوحدة
وسخروا من مذهب پارمنيد بتلفيق الأحاجي والأمثال . فأبدع لهم تلك النقائص
البارعة التي يثبت بها الإحالة والخلف على القائلين بالتغير والكثرة . ونجّزى منها
بعض الأمثلة للدلالة على طريقة هذه المدرسة في إثبات الوحدة الكونية ونفي
التعديد والتغير

قال ما فخواه : إن الشيء الكثير إذا كانت كثرته بالامتداد فهو قابل للقسمه
إلى شطرين ، وكل شطر منهما قابل للقسمه إلى شطرين . وهكذا إلى غير نهاية .
وهو مستحيل . لأن المحدود لا يقبل القسمه بغير حدود . أما إذا قلنا إن الجزء الذي
تنتهي إليه لا يقبل القسمه فهو مستحيل أيضاً . لأنه ذو امتداد ، وكل ذي امتداد
ينقسم إلى نصفين

ويقال في الكثرة بالعدد ما يقال في الكثرة بالامتداد . فإن الأعداد منفصل
بعضها عن بعض ، وبين كل منفصلين مسافة تقبل القسمه ، ولا تزال تقبلها على
النحو الذي تقدم في كثرة الامتداد

وهو يبطل الحركة لأن التغيير إنما يقوم عليها ، ويدع لذلك تقيضة من قبيل نقائض الكثرة فيقول : إن الحركة لا تنتهى إلى غايتها إلا إذا قطعت نصف المسافة ثم نصف النصف إلى غير نهاية . ومن التناقض أن يقال إن حركة تنتهى بلانهاية... ويضرب مثلاً آخر بالمسابقة بين عداء وسلحفاة فيقول : إذا سبقت السلحفاة العداء بأقصر مسافة فإن العداء لا يلحق بالسلحفاة إلا إذا عبر المسافة التي بينهما . وفي هذه الأثناء تكون السلحفاة قد سبقته إلى مسافة أخرى لا بد له من عبورها ، وهكذا إلى غير انتهاء ، وهو محال

وأكثر هذه النقائض من قبيل المغالطات . لأنه يعتبر فيها الزمان ولا يعتبر المكان أو يعتبر فيها المكان ولا يعتبر الزمان . ولكن كلامه عن الجزء الذى لا يتجزأ ينطوى على معنى صحيح يدل على ضلال الحس فى تصور المادة والفضاء ، ولعل أفضل الحلول لهذه المناقضة هو حل الأفلاطونيين الذين قالوا إن الجسم يتجزأ إلى أن ينمحق فيصير هيولى . . . أى مادة أولية ، والمادة الأولية هى الذرة المنحلة ولم يأت زينون الأيلى فى باب الإلهيات برأى يزيد على رأى أستاذه ، فهو يؤمن بالواحد الذى لا يتعدد ، ولا يجعله إلهاً خالقاً منشئاً للعالم من العدم ، لأنه لا يؤمن بالتغيير ولا بحدوث شيء من لا شيء !

أما أمبدوقليس فهو أقرب الفلاسفة إلى زمرة الشعراء ، وكان ينظم فلسفته ويعتمد فيها على الخيال . فقد تخيل العالم كرة وقال إن الحب هو إله العالم والنزاع عدوه الراصد له على الدوام . وكان الحب بداءة فى داخل الكرة والنزاع خارجها ، فكان الناس يعبدون أفروديت ربة الحب وحدها ويتجنبون التقرب إليها بالذباح وسفك الدماء . ثم تطرق النزاع إلى داخل الكرة وخرج الحب منها ولا يزالان كذلك حتى يتغلب النزاع على الحب فتتمزق أوصال الوجود وتنتهى دورة من دورات الأبد ويبدأ الخلق من جديد

وكان أمبدوقليس يدعى الحلول ويزعم أنه مشتمل على روح إله ، ويروى تلاميذه

معجزات له تحسب من خوارق العادات ، ويلتمسون منه البركة والرضوان كأنه من القديسين

وأبقى ما بقي من آرائه في الإلهيات والطبيعات أن الله « حب » وأن العناصر أربعة : وهي النار والتراب والهواء والماء ، وكان السابقون له يذكرونها عرضا ولكنهم لا يعتبرونها مبادئ المادة على سبيل التحديد.

* * *

أما المدرسة الرواقية فقد أوشكت أن تكون نحلة دينية ، لأنها امتازت بعلم كعلم اللاهوت في المسيحية أو علم الكلام في الإسلام ، وهي لاحقة لمدرسة سقراط وأفلاطون وأرسطو في تاريخ الظهور ، ولكننا نفردها على حدة قبل الكتابة عن المدرسة الأينية ، لأنها نمط مستقل في مباحث الفلسفة على الإجمال ، وبينها وبين المدرسة الأينية فرق واضح في الطبيعة والموضوع

وأشهر فلاسفتها المستجمعين لنواحي التفكير فيها ثلاثة : هم زينون وكليانثاس وشرسبس ، وكلهم متقاربون في تاريخ الميلاد

زينون ولد سنة ٣٣٦ قبل الميلاد في قبرص وعاش وعلم في أثينا ، وخلاصة رأيه أن الوجود هو الفاعل أو المنفعل ، وأن أصل الموجودات كلها النار وأصل النار الهيولى ... والله هو العقل الفاعل والهيولى هي المادة المنفعلة ، ولكنه لا يؤمن بوجود شيء غير مادي . فالله عنده « أثير » لطيف ، وروى عنه جالينوس أنه يعارض أفلاطون لأن أفلاطون كان يرى أن الله جوهر منزّه عن المادة الجسدية وزينون يقول إنه جوهر ذو مادة Soma وأن الكون كله هو قوام جوهر الإله ، وأن الإله يتخلل أجزاء الكون كما يتخلل العسل قرص الخلايا ، وأن الناموس Nomos وهو عبارة أخرى مرادف للعقل الحق Orthos logos أو الكلمة الحقة -- هو والإله زيوس شيء واحد يقوم على تصريف مقادير الكون ، وكان زينون يرى للكواكب والأيام صفة إلهية ويعتقد أن الفلك ينتهي بالحريق وتستكن في ناره جميع خصائص

الموجودات المقبلة وأسبابها ومقاديرها ، فتعود كرة بمد كرة بفعل العقل وتقديره ، ويشملها قضاء مبرم وقانون محكم . كأنها مدينة يسهر عليها حراس الشريعة والنظام

ويترادف عنده معنى الله والعقل والقدر وزيوس ، فكلهما وما شابههما من الأسماء تدل على وجود واحد ، وقد كان هذا الموجود الواحد متفرداً لا شريك له فشاء أن يخلق الدنيا فأصبح هواء ، وأصبح الهواء ماء ، وجرت في الماء مادة الخلق أو كلمة الخلق Spermatikos logos كما تجري مادة التوليد من الأحياء ، فبرزت منها مبادئ الأشياء وهى النار والماء والهواء والتراب ، ثم برزت الأشياء كلها من هذه المبادئ على التدرج

وتعريف القدر عند زينون أنه القوة التى تحرك الهوى ، وهى قوة عاقلة . . لأن ما يتصف بالعقل أعظم مما يتجرد منه ، ولا شئ أعظم من الكون cosmos ... فهو عاقل لأنه عظيم

ويفسر زينون تعدد الآلهة فى معتقدات العامة بأنهم يحشوا عن الله فى مظاهر الطبيعة المتكاثرة فعددها ونسجوها حولها الأساطير من تشبيهات الخيال ، ولكن هذه التشبيهات إن هى إلا رموز مجازية تدل على حقيقة واقعية . فلما قال الأقدمون أن أورانوس إله السماء خصاه ابنه كرونوس إله زحل — كانوا يفهمون من ذلك إن كوكب زحل هو مناط النظام فى السيارات وأنه قادر بذلك على تقسيم دورات الفلك وتقسيم الفصول والسنين . ومن هنا التشابه بين كلمة Kronos كرونوس إله زحل وكلمة Chronos أى إله الزمان ، كأنهم يقولون إن الزمن قد حد من حركات الأفلاك والسيارات

ولكن زينون على بلوغه هذه المنزلة من التوحيد وإنكار التشبيهات لم يخلص من اللوثة المادية فى تصور الله ولا فى تصور الروح . فالروح عنده هى جوهر غازى حار ، وهى مركبة من النفس (سيكى Psyche) بمعنى التنفس ومن العقل Varros

وهو من عنصر الأثير ، ومن نقائص المذهب الرواقى أنه يأبى إقامة الهياكل لله مع هذه المادية فيه ، لأنها أقل من أن تبلغ مرتقاه

ولا ينكر زينون كهانة الكهان . بل يقول إنها لازمة عقلا . لأنه لا غنى عن الكهانة مع وجود العناية التى تتكفل بالسبق إلى التقدير والهداية

وقد ولد كليانثس Gleanthes بعد زينون بسنوات . لأنه ولد على الأرجح سنة ٣٣١ ق . م ، وكان مولده بآسيا الصغرى

ورأيه أن الله روح يسرى فى جميع أجزاء الكون ، وأن الروح الإنسانية قبس من ذلك الروح وأن الشمس هى مناط النظام فى الكون ، لأنها تنشئ الليل والنهار وتقلب الفصول والسنين

وهو يقول بالدورات الكونية كما يقول زينون . فمن النار تبدأ جميع الأشياء وإلى النار تعود

وقد كان إمام اللاهوتيين بين فلاسفة الرواقيين ، لأنه أول من أسهب فى إقامة الأدلة على وجود الله ، ومن براهينه اللاهوتية أن اختلاف المزايا والعلبات يستدعى تمييز بعضها على بعض ، وأن يكون بعضها أفضل من الجميع فالحصان مثلا أفضل من السلحفاة ، والثور أفضل من الحمار ، والأسد أفضل من الثور ، وليس على الأرض ما هو أفضل من الإنسان . ولكن مع ذلك لا يرتقى إلى المنزلة الفضلى ولا يسلم من الضعف والشر والحقاقة . فليس هو مثال الكمال بين الموجودات ، ولا بد أن يكون الموجود الحى الكامل شيئا غير الإنسان ، وأن يكون موجودا مستكملا للفضائل منزها عن كل سوء . ومثل هذا الموجود يطابق صفات الإله . فالإله إذن موجود

ومن أسباب الإيمان بالله عند كليانثس أربعة أسباب يخصها بالتنويه : وهى الوحى الذى يكشف الغيب ، وعظمة الخيرات التى تجود بها الأرض والسماء ، ورهبة النفس أمام أسرار الوجود وظواهره الرائعة كالبروق والرعود والعواصف والأهوال والأوبئة

والمصواعق والبراكين ، وهذا النظام المحكم الذى يبدو للنظر فى حركات الأجرام السماوية ومواعيد الأفلاك والبروج ، مما يرفض العقل حدوثه بالمصادفة والاتفاق وكانت لهذا الفيلسوف صلوات يخاطب بها الله كأحسن ما تكون الصلاة ، ولكنه يذكر الله باسم زيوس كما كان معروفاً بين الأغريق

وولد شريسبس Chrsippus ثالث هؤلاء الفلاسفة بمدكليانثس بنحو خمسين سنة ، وكان مولده فى قليقية ومقر تعليمه فى أثينا ، وهو أوفرهم محصولاً وإن لم يحفظ من كتبه غير شذرات

وقد شغل باللاهوت الرواقى كما شغل به كليانثس ، ولا سيما براهين وجود الله وبراهين عدله وحكمته فى قضائه

فمن براهينه على وجود الله أن الكون أكبر من أن يخلق للإنسان وحده . فوجوده عبث إن لم يكن هناك إله أكبر من الإنسان

ومن تلك البراهين أنه « إذا كان هناك شيء يعجز الإنسان عن صنعه فالذى يصنع ذلك الشيء أعظم من الإنسان . وأن الإنسان يعجز عن خلق الكون فلا بد أن يكون القادر على خلقه أعظم منه . وأى موجود أعظم من الإنسان غير الله ؟

ويرد على من يتخذون الشر دليلاً على بطلان العناية الإلهية بأدلة كثيرة يقول منها فى كتابه عن العناية « أنه ليس أضل من أولئك الذين يتخيلون أن الخير قابل للوجود بغير وجود الشر معه . لأن الخير والشر ضدان يستلزم وجود أحدهما وجود الآخر . . . فكيف يتأتى للعدل معنى من المعانى بغير الأخطاء والإساءات ؟ وما هو العدل إن لم يكن هو منع الظلم ؟ وماذا يفهم إنسان من معنى الشجاعة إلا أنها نقيض الجبن ؟ أو من معنى العفة إلا أنها نقيض الشراهة ؟ وأين محل الحكمة إن لم تكن هناك حماقة ؟ وما بال هؤلاء القوم فى حماقتهم يطلبون أن يكن هناك حق ولا يكون هناك باطل ؟ وقل مثل ذلك فى الخير والشر والراحة والتعب والسرور والألم .

فإن هذه الأشياء أخذت بعضها برقاب بعض كما قال إفلاطون . فإن نزعنا إحداها نزع معها قرينه لا محالة »

ويعمل الفيلسوف بعض الآلام بأنها عقوبة من الله ، أو أخذت من الجزء لإعطاء الكل ، وحرمان للفرد لإغداق الخير على المجموع ، ويقول إن زيوس المخلص المنعم مصدر العدل والنظام والسلام يتنزه عن فعل ما لا يحسن، ولا يجوز، ولكنه يصنع في الكون كما تصنع الدولة التي تضيق بسكانها . فتبعث بفريق منهم إلى المستعمرات النائية أو إلى ميادين القتال

ويجيز شربس وجود آلهة تتمثل في القوى الكونية دون الإله الأعظم زيوس . ولكنه يعتبرها من أهل الفناء ولا يعقها من قضاء القيامة التي تشمل الموجودات في نهاية كل دورة كونية ، فإن هذه الدورات تأتي على كل موجود غير الإله الباقي وهو مصدر النار ومعيدها إلى التركيب ليستخرج منها أجزاء كون جديد

وتأتى مدرسة أبيقور (٣٤٢ — ٢٧٠) في الموضع الوسط بين مدرسة الرواقيين ومدرسة أثينا الكبرى : ونعنى منها على الخصوص مذهب أسطو الذي اشتهر بمذهب المشائين

فكان أبيقور وتلاميذه يعظمون الآلهة كتمظيم الرواقيين ، وينسبون الإله والروح إلى مادة لطيفة كالأنثير أو أرق من الأنثير ، ولكنهم يخالفون الرواقيين في الإيمان بالقيامة الإلهية ويقولون إن الآلهة في رفيقها الأعلى سميدة خالدة ، وإن السعيد الخالد لا يكرث نفسه بأمره ولا بأمر غيره ، ولكنهم يقيمون فوق الكون metakosmia في نعيم وفرح صاف مقيم ، لا يعرفون تعباً ولا يتهبون أحداً ، وإنما تجري الأمور عفو السجية بغير تقدير ولا حاجة إلى التقدير

وهناك مدرسة أخرى غير مدرسة أبيقور ومدرسة زينون لها شأنها في التفكير

ولكن لا شأن لها في العقيدة . . لأنها لا تنقض فيها ولا تبرم ، وهي مدرسة الشكوكيين أو اللادريين ، فلا موضع لها في هذا المقام

هذه المذاهب كلها كان لها تأثير ملحوظ في تفكير المفكرين بعدها في المسائل الإلهية ، فامن مذهب منها إلا وقد أعقب فكرة قام عليها رأى فيلسوف متأخر أو دخلت في رأيه على نحو من الإنحاء

إلا أن الإجماع متفق على أن المدرسة الأثينية — مدرسة سقراط وأفلاطون وأرسطو — هي أعظم مدارس الفلسفة بين الأغريق على التعميم . سواء منها ما نشأ قبل الميلاد وما نشأ بعده ، وسواء منها ما نشأ في آسيا الصغرى أو إيطاليا الجنوبية أو مدينة الإسكندرية

وليس هذا التمييز مرتبطاً بضخامة الأثر في المسائل الإلهية ، لأن فلسفة الرواقيين وفلسفة فيثاغوراس لا تقل أثراً في هذه المسائل عن مذاهب الفلسفة الأثينية . ولكنما ارتبط هذا التمييز « أولاً » بعظمة الفلاسفة أنفسهم لأنهم كانوا على اليقين أعظم فلاسفة اليونان قدراً وأرجحهم عقلاً وأبرزهم عبقرية في شئون البحث والدراسة والحكمة على تعدد جوانبها ، وارتبط هذا التمييز ثانياً بمقياس المنطق الذى خلفوه واصطلح المفكرون بعدهم على الاحتكام إليه في إقامة الحجة وفصل الحدود وتمحيص التعريفات . فاعتمد عليه أقطاب اللاهوت كما اعتمد عليه أقطاب العلم والفلسفة ، ولم يزل إلى هذه الأيام مرجعاً معولاً عليه لمن يقبله على علته ومن يتناوله ببعض التنقيح والتعقيب

ورأس هذه المدرسة هو سقراط (٤٦٩ — ٣٩٩ ق . م) أستاذ أفلاطون ، وأسبق القائلين في القدم برد العقيدة والعبادة إلى الضمير وقد كان سقراط من أصحاب الهوائف الخفية ، وكان يستمع إلى هاتف يخيل إليه أنه يلازمه و يوحى إليه و ينفخ في روعه بما يلهمه الرشد والصواب

ولكنه لم ينصرف إلى مباحث ما وراء الطبيعة كأنصرافة إلى مباحث الأخلاق والسياسة وقواعد المعرفة والثقافة النفسية . فكان قصارى ما أثر عنه من الآراء في مسائل العقيدة أنه يؤمن بخلود الروح وسلامتها من الفساد مع الجسد بعد الموت ، وأنها ترجع إلى معدنها الأول من الصفاء المنزه عن التجسيد والتركيب ، وكان يتكلم عن الآلهة تارة وعن الإله تارة أخرى . إلا أنه ينزهها جميعاً عن تلك الخللائي البشرية التي تمرى إليها في قصص الرواة وأساطير الشعراء ، ويؤمن برعايتها للبشر وعكوفها على الخير والسعادة ، وينعى على الذين يحسبون العبادة قائمة على القرايين والضحايا وذبايح الماشية ، ولا يرى لإنسان عبادة مقبولة إذا خلا من خلوص النية وصفاء الضمير

ولعله قد أسس قواعد البحث والمنطق بتعويده تلاميذه أن يستخلصوا الحدود والتعريفات من المشاهدات والحسوسات ، وأن يجعلوا هذه الحدود أساساً للقياس وترتيب النتائج من المقدمات

ولا شك أن هذه الحدود قد وجهت المفكرين بعده إلى الفصل بين خصائص الأشياء ومقوماتها ، وكان أرسطو يتوخاها في تقسيماته المنطقية وتطبيقاته الفلسفية ، وبها أقام ذلك السد الحائل بين جميع خصائص العقل وجميع خصائص المادة الأولية أو الهبولى . فكان وضع الحد عنده أهم من تقرير الجوامع والمقاربات

* * *

وخلفه تلميذه أفلاطون (٤٢٧ — ٣٤٧ ق . م) فتبعه في مباحث الأخلاق والسياسة والثقافة النفسية ، وتبع فيثاغوراس في العقائد الروحية ومزج الفلسفة بالرياضة والدين

ولو لم يكن أفلاطون وثني البيئة لكان أرفع الإلهيين تنزيهاً للوحدانية . ولكن البيئة الوثنية غلبته على تفكيره بحكم العادة وتواتر الحسوسات ، فأدخل في عقيدته

أرباباً وأنصاف أرباب لا محل لها في ديانات التوحيد ، ولا سيما عند
الفلاسفة الموحدين

فالوجود في مذهب أفلاطون طبقتان متقابلتان : طبقة العقل المطلق وطبقة المادة
الأولية أو الهىولى « Hyle »

والقدرة كلها من العقل المطلق ، والمعجز كله من الهىولى
وبين ذلك كائنات على درجات تلو بمقدار ما تأخذ من العقل ، وتسفل بمقدار
ما تأخذ من الهىولى

وهذه الكائنات المتوسطة بعضها أرباب وبعضها أنصاف أرباب وبعضها نفوس
بشرية . وقد ارتضى أفلاطون وجود تلك الأرباب المتوسطة ليعمل بها ما في العالم
من شر ونقص وألم . فإن العقل المطلق كمال لا يحده الزمان والمكان ولا يصدر عنه
إلا الخير والفضيلة . فهذه الأرباب الوسطى هي التي تولت الخلق لتوسطها بين الإله
القادر والهىولى العاجزة ... فجاء النقص والشر والألم من هذا التوسط بين الطرفين
وكل هذه المظاهر المادية بطلان وخداع . لأنها تتغير وتتلون وتترامى للحس على
أشكال وأوضاع لا تصمد على حال

وإنما الصمود والدوام للعقل المجرد دون غيره . وفي العقل المجرد تستقر الموجودات
« الصحائح » أو المثل كما سميت في الكتب العربية ، وهي كالعقل المجرد خالدة دائماً
لا تقبل النقص ولا يعرض لها الفساد

هذه الصحائح هي المثل العليا لكل موجود يتلبس بالمادة أو الهىولى . فكل
شجرة — مثلاً — فيها صفة أو صفات ناقصة من نعوت الشجرية . فأين هي الشجرة
التي لا نقص فيها ؟ هي في عقل الله منذ القدم . وكل ما تلبس بالمادة من خصائص
الشجرية فهو محاكاة لذلك المثل الأعلى

وبقاء هذه الموجودات هو أيضاً محاكاة لبقاء الله

فبقاء الله بقاء أبدى لا أول له ولا آخر ولا تحول فيه ولا تقلب ، ولا تعرض له
الزيادة ولا النقصان

أما بقاء هذه الموجودات فهو بقاء في الزمان ، والزمان مخلوق من حركة الأفلاك ،
فهو مقياس لبقاء المخلوقات وليس بمقياس لبقاء الخالق . وإنما شاء الله بجلوه ورحمته
أن يعطى الموجودات نصيبها من البقاء فأعطاهما الزمان ، وهو محاكاة للأبد السرمدي
الذي لا ابتداء له ولا انتهاء ، كما أن الموجودات المحسوسة محاكاة للموجودات المثالية
التي يعقلها الله وتخرجها أنصاف الأرباب إلى حيز الوجود ، فتنقص لأن أنصاف
الأرباب لا تعقلها كما يعقلها الله ، ولأن التلبس بالمادة يحيطها بالحدود وينضج عليها
من عوامل الفساد

والعقل البشري يعاوفيدرك الحقائق المجردة ، ويهبط فيدرك المحسوسات بالتجربة
والمشاهدة ، ومن أمثلة الحقائق التي تدرك بغير تجربة حسية حقائق الرياضة العليا .
فإن الله مهندس ، وأحكامه هي الهندسة القائمة على نسب الأعداد المجردة ، ومعرفتها
معرفة عقلية يدركها الإنسان بصفاء القرينة ، وربما كانت هذه النسب أو الأعداد
مرادفة للمثل العليا أو للصالح في فلسفة أفلاطون ، ولا سيما ما ذكره عنها في أيامه
الأخيرة ، ورجع به إلى فيثاغوراس

وقد رجع أفلاطون إلى فيثاغوراس في القول بتناسخ الأرواح وتجدد الآجال على
حسب الحسنات والسيئات

فالنفس البشرية إذا استلهمت القدرة من العقل الإلهي تغلبت على عجز المادة
والجسد وصعدت إلى معدنها الأول ، نخلصت إلى عالم البقاء الذي لا يشوبه فساد ...
ولكنها إذا رزحت بثقل المادة واستسلمت لعجزها ونسيت قدرتها على مكافحتها
هبطت من جسد إلى جسد أحقر منه وأدنى . فكانت في جسم حيوان بعد أن كانت
في جسم إنسان ، وانحدرت من حيوان كريم إلى حشرة لثيمة ، حتى تفيق من
غشيتها وتستأنف في عالم العقل المجرد سيرتها الأولى

فألهيولى مقاومة للعقل المجرد وليست موجدة بمشيئته من العدم . ولعل أفلاطون لم يحاول أن يردها إلى العدم ، أو يقول بوجودها من العدم ، لأنها كانت حقيقة واقعة في رأى سابقيه من فلاسفة اليونان ولأنها ساعدته على تعليل النقص والشر والالم ... فوقف بها بين الكمال المطلق الذى ينبغى للإله الأعظم ، وبين عوارض القصور التى تقترن بغيره من الموجودات

* * *

وقام بعد أفلاطون تلميذه العظيم « أرسطو » فتوسع فيما بعد الطبيعة توسعاً لم يسبق إليه بين فلاسفة الأوائل ، ووضع للجدل معياره الذى سُمى بعد ذلك بعلم المنطق ، وفصل بين الحدود فبالغ أحياناً فى الفصل بينها ، ولكنه أقام القواعد الأولى على أساس صحيح

والله عند أرسطو هو العلة الأولى أو المحرك الأول

فلا بد لهذه المتحركات من محرك ، ولا بد للمحرك من محرك آخر متقدم عليه ، وهكذا حتى ينتهى العقل إلى محرك بذاته ، أو محرك لا يتحرك . لأن العقل لا يقبل التسلسل فى الماضى إلى غير نهاية

■ وهذا المحرك الذى لا يتحرك لا بد أن يكون سرمداً لا أول له ولا آخر ، وأن يكون كاملاً منزهاً عن النقص والتركيب والتعدد ، وأن يكون مستغنياً بوجوده عن كل موجود

وهذا المحرك الأول سابق للعالم فى وجوده سَبَقَ العلة لا سبق الزمان . كما تسبق المقدمات نتائجها فى العقل ولكنها لا تسبقها فى الترتيب الزمنى . لأن الزمان حركة العالم ، فهو لا يسبقه . أو كما قال « لا يُخلق العالم فى زمان »

وعلى هذا يقول أرسطو يقدم العالم على سبيل الترجيح الذى يقارب اليقين . إلا أنه يقرر فى كتاب « الجدل » أن قدم العالم مسألة لا تثبت بالبرهان . وإجمالاً براهينه فى هذه القضية أن إحداث العالم يستلزم تغييراً فى إرادة الله

والله منزّه عن الغير . فهو إذا أحدث العالم فإنما يحدثه ليبقى جل جلاله كما كان ، أو يحدثه لما هو أفضل ، أو يحدثه لما هو مفضل ، وكل هذه الفروض بعيدة عما يتصوره أرسطو في حق الله . فإذا حدث العالم وبقي الله كما كان فذاك عبث والله منزّه عن العبث ، وإذا أحدثه ليصبح أفضل مما كان فلا محل للزيادة على كماله ، وإذا أحدثه ليصبح مفضولاً فذلك نقص يتنزّه عنه الكمال

وإذا كانت إرادة الله قديمة لا تتغير — فوجود العالم ينبغي أن يكون قديماً كما إرادة الله ، لأن إرادة الله هي علة وجود العالم . وليست هذه العلة مفتقرة إلى سبب خارج عنها ، فلا موجب إذن لتأخر المعلول عن علته ، أو لتأخر الموجودات عن سببها الذي لا سبب لها غيره

فالإنسان يجوز أن يريد اليوم شيئاً ثم يتأخر إنجازه ، لنقص الوسيلة أو لعارض طارئ أو لمدول عن الإرادة . وكل ذلك ممتنع في حق الله وقد أفرط أرسطو في هذا القياس حتى قال إن الله جل وعلا لا يعلم الموجودات لأنها أقل من أن يعلمها .

وإنما يعقل الله أفضل المقولات ، وليس أفضل من ذاته . فهو يعقل ذاته ، وهو هو العاقل والعقل والمقول . وذلك أفضل ما يكون

والعقل بالنسبة إلى الله يخالف العقل بالنسبة إلى غيره من الموجودات الفانية ، فإن الإنسان يعقل الجزئيات بعد وقوعها ثم يعقل الكلّيات بعد استقصاء الجزئيات ، ويلزمه ذلك لأنه يعلم بمد جهل ويتوقف علمه على المعلوم . وليس علم الله متوقفاً على ما عداه

وكل صفة من صفات الله فهي تتعلق به ولا تتعلق بغيره ، وهي قائمة به ولا تقوم على غيره ، ومن هذه الصفات الإرادة والعلم كما تقدم ، ومنها الكرم والرحمة والخير والعدل والحكمة وسائر صفات الكمال

فإنه لا يريد العالم لأنه لا يحتاج إليه
ولكن العالم يريد الله ، لأنه متوقف عليه
ويسأل السائل : إذن كيف يكون هذا التوقف إن لم يكن بعمل من أعمال
المشيئة الإلهية في الجملة والتفصيل ؟

وجواب أرسطو على هذا السؤال أنه يكون بسببى الناقص إلى طلب الكمال ،
أو بسببى الموجودات إلى التشبه بعلتها الأولى . فالله أعطاها العقل ، والعقل يبعث فيها
الشوق إلى مصدرها الأول . فتتحرك وتعلو بالحركة ، أو تكسب في كل حركة صورة
أرفع من صورتها ، وحظاً من الكمال أرفع من حظها ، تقرباً إلى الصورة التى لا تشوبها
شائبة من عجز المادة أو الهوى ... وهى الصورة السرمدية الكاملة : صورة الله

ولا يفهم معنى هذا الارتفاع إلا إذا فهم معنى الصورة في مذهب أرسطو
فالصورة في مذهبه هى حقيقة الشئ وماهيته التى يقوم بها وجوده ، وليست هى
شكله البادى للعين أو تمثاله الملموس باليدين
فصورة العصفور هى حقيقته التى يكون بها عصفوراً ، ولا يكون غير ذلك من
الطيور أو الأحياء على العموم

وصورة الدرهم هى جوهره الذى يميزه من سائر قطع الفضة وسائر قطع النقد
ويجعله درهما وتزول عنه « الدرهمية » إذا زال

ولا يخلو موجود في العالم من الصورة

فكل موجود فهو صورة ومادة أو « هيولى »

وتترقى الموجودات فى شرف الوجود كلما عظم نصيبها من الصورة وقل
نصيبها من الهوى

فالموجودات الخمسية يوشك أن تكون هيولى محضاً خالية من كل صورة . فلا
فرق فيها بين جزء وجزء ولا بين فرد وآخر من الجنس نفسه

وكما ارتقت فى سلم الوجود زاد نصيبها من الصورة الميزة وقل نصيبها من الهوى

المتشابهة . وربما أصبحت صورة جسم مادة لجسم آخر . كالورق الذى هو صورة مميزة لبعض الموجودات وهو فى الوقت نفسه مادة للكتاب وأعلى الموجودات على هذا القياس هو الله ، لأنه صورة محض لا تشوبه المادة ، ومعنى مجرد لا يقوم فى جسد وأخص الموجودات جميعاً هو الهوى ، وهى لم توجد قط بمنزلة عن صورة من الصور ، وإذا وجدت بمنزلة عن الصورة فهى وجود بالقوة أى وجود لم يتحقق بالفعل ولا يزال فى انتظار التحقيق والحركة هى التى تحققه

والحركة هى التى ترتقى به من صورة إلى صورة ولما كان الله هو المحرك الأول كما تقدم فهو موجد العالم على هذا الاعتبار ، وهو قبلته التى يرتقى إليها . . . شوقاً إلى مصدره منها وهذه هى الصلة كلها بين الله والعالم : فلا يُنسب إلى الله فى مذهب أرسطو أنه يهتم بالعالم أو يفكر فيه ، لأنه تفكير فيما دونه أو تفكير لا يليق بكماله . ولا يعقل الله جل وعلا إلا أشرف معقول ، وهو ذاته دون سواها وهذا هو الخطأ الذى جاء من الملو فى مذهب أرسطو : تناوله الحكماء الدينيون فلم ينكروا اللدمات ولكنهم أنكروا النتيجة التى تأدى إليها أرسطو من مقدماته . فقالوا : إن الله لا يعقل إلا أشرف معقول . نعم لا جدال فى ذلك . . . ولكن أشرف معقول هو المعقول الذى يتحقق به كمال صفاته من القدرة والعلم والرحمة والجود . وإنما يتحقق جوده بإيجاد الخلق ، ويتحقق علمه بنفى الجهل بها ، وتحقق رحمته برعايتها وتهذيبها . أما كيف يكون ذلك فالبحث فيه هو علة الخطأ فى جميع تلك الفروض والأقيسة . لأنه سبحانه وتعالى جل عن الشبيه ، فليس كمثل شئ ، وليست أعمالنا كأعماله على فرض من الفروض ويقول أرسطو بوجود الروح ولكنه لا يقول ببقاء الروح الفردية بعد الموت ،

فالروح من عالم العقل والعقل واحد في جميع الأفراد ، وهم إذا اختلفوا بالأذواق الجسدية لم يختلفوا بالمدرجات العقلية . فلا اختلاف بين إنسانين في إدراك الحقائق المجردة كالرياضة والمنطق وما جرى مجراها ، ومؤدًى هذا عند أرسطو أن العقل المجرد لا فردية فيه ، وأن الروح تعود إلى العقل العام بعد فراقها للجسد . فلا فردية لها بعد الموت ، ولكنها لا تفتى ولا تقبل الفناء

* * *

ذلك أوجز تلخيص مستطاع لمذاهب المدرسة الأثينية في الحكمة الإلهية . وقد توخينا فيه ما يكفي لتقدير خطوتها . في هذه المرحلة الإنسانية الخالدة ، فليس يدخل في موضوع هذا الكتاب تلخيص آرائها في غير فكرة الإيمان بالله ولعلنا نقدر هذه الخطوة حق قدرها إذا قلنا أن المدرسة الأثينية عرضت على الفهم ما أخذته من إيمان الأولين . فنقلنا البناء من أساس الإيمان إلى أساس البحث والقياس ، وإن موقفها من المسألة كان كوقوف التسليم « بالأمر الواقع » كما يقولون في لغة السياسة . لأنها لم تقل بقدوم العالم إنكاراً لوجود العقل المستقل كما أنكره الماديون في العصور التالية ، ولكنها قالت بقدوم العالم رأياً لأنها وجدته ماثلاً أمامها حساً ، فلم تستطع أن تقاوم الحس في الماضي كما لم تستطع أن تقاومه في الحال

المسيحية

لما ولد السيد المسيح عليه السلام — والأرجح أنه ولد قبل التاريخ المشهور بأربع سنوات — كان كل ما في الشرق ينسج برسالة مرتقة واعتقاد جديد

كان اليهود يترقبون المسيح المنتظر على رأس الألف الخامسة للخلقة ، وهي عندهم مبدأ التقويم . لأن الاعتقاد العام كما قدمنا في تاريخ فارس وما بين النهرين كان يتجه إلى انتظار الخلاص في مطلع كل ألف سنة على يد رسول من السماء

فجاش الأردن وما حوله بدعوة يحيى بن زكريا أو يوحنا المغطس المشهور بالمعمدان . وراح هذا النبي يدعوهم إلى التوبة والاعتزال من الذنوب ، ويرمز إلى التطهر من الدنس بالتطهر في بحر الأردن على يديه ، ويبشرهم أو ينذرهم بقرب « ملكوت الله » أو ملكوت السماء . وهو الملكوت الموعود منذ قرون

وكان اليهود قد فهموا « ملكوت الله » على معنى غير الذي فهموه وتوارثوه من أيام السبي وزوال مملكة داود وسليمان

فقد كانوا ينتظرون ملكا « مسيحا » من قبيل ملوكهم الذين كانوا يمسحونهم بالزيت المقدس ويسمونهم من أجل ذلك بمسحاء الرب أو المسحاء

وكانوا يترقبون رجعة الدولة على يد فاتح ظافر من أبناء داود يجرد الكتائب ويحتاج القلاع والداكر ، ويقمع أعداءهم بالنار والحديد

وتجدد رجاؤهم في مسيح من هذا القبيل بعد سقوط أعدائهم الأقوياء وذهاب دولة البابليين والمصريين . فلما تطاول الزمن ووقعت بلادهم في قبضة الدولة الرومانية — وهي في قوتها وعجز اليهود عن مقاومتها لا تقل عن الدولتين الزاهيتين — ينسوا من انخلاص على أيدي الفاتحين الظافرين وتحولوا إلى الرجاء في قيام مسيح غير مسحاء

العروش والتهيجان . فترقبوه مسيحاً في عالم الروح ، وعلم الصالحون منهم أن الخلاص المنتظر إنما هو خلاص النفوس والضائر بالتوبة والتطهير

وكان أنبياءهم قد بشروا بذلك المسيح قبل عصر الميلاد ببضعة قرون ، فإذا هم يتدرجون من وصفه بالقوة والبأس إلى وصفه بالرحمة والحنان ، ويتمثلونه وديعاً رضيعاً يتجافى صهوات الخليل ويمتطى في موكبهِ حماراً ابن أتان

هذا في نطاق الديانة الإسرائيلية

أما في نطاق البحث والحكمة فإن الفلسفة كانت في ذلك العصر قد أوفت على غايتها ، وأطلعت أعظم أعلامها وأكبر مدارسها . وشاعت في البلاد الفينيقية على الخصوص . . . لأن هذه البلاد كانت منشأ الرواقين السابقين وكانت على اتصال دائم بآسيا الصغرى من جهة وبالإسكندرية من جهة أخرى ، وهى يومئذ قبلة الفلاسفة والحكماء

ومن هؤلاء الفلاسفة من بشر بالكلمة الإلهية وقال إن هذه الكلمة — ويعنى بها العقل الإلهى — هى مبعث كل حركة ومصدر كل وجود

ومنهم من قال إن الحب هو أصل جميع الموجودات ومساك جميع الأكوان ، ومنهم من وعظ بالنسك والعفة وأوصى بالشفقة على الإنسان والحيوان وحرّم ذبحه وزعم له روحاً كانت تمقل فى حين مضى واستمود إلى العقل بعد حين

وليس أدل على تهيوّ الجو للرسالة الجديدة من التمهيد لها فى نطاق الفلسفة ونطاق الديانة فى وقت واحد

فكانت دعوة « يوحنا المعمدان » تقابلها دعوة فيلون الفيلسوف الإلهى الذى ولد بالإسكندرية قبل مولد السيد المسيح بنحو عشرين سنة ، وكان فيلون يجمع حكمة العصر من جميع أطرافها ، لأنه كان يهودياً محيطاً بثقافة قومه وفيلسوفاً محيطاً بمذاهب الفلسفة اليونانية ، ووطنياً مصرياً محيطاً بالحكمة الدينية التى نبتت من معين التاريخ المصرى القديم وامتزجت بالعقائد السرية الأخرى فى بلاد الرومان واليونان ،

وآسيا الصغرى ، وأهمها عقيدة إيزيس وعقيدة أوزيريس سرايسس التى تأسست
بالاسكندرية وتفرعت فى أثينا ورومي ورومة وبعض الموانئ الآسيوية ، وكانت
لهذه الديانة مراسم خفية يترقى فيها المريد على أيدي الكهان والرؤساء فى المحاريب
السرية ، وأول هذه المراسم صلاة القبول — التطهير — أو هى صلاة البعث التى
يتقدم إليها المريد كأنه ميت بالروح يطلب الحياة بالروح أو يطلب الخلاص من
أوهام الجسد وخبائث الشهوات ، ويعتبر بعدها من الواصلين إلى حظيرة الرضوان
وكان لتفسير هذه الرموز أثر فى تفسير فيلون لرموز الديانة الإسرائيلية ، فتجاوز
النصوص والمراسم إلى ما وراءها من الدلالات الروحية كما تكشفته له على أضواء
الفلسفة اليونانية ، ووصل من ثم إلى الإيمان بالعقل الإلهي أو الكلمة Logos
كأنها « ذات » لها صفات الذات الإلهية

بل وُجد من وعاظ بنى إسرائيل أنفسهم قبيل عصر المسيح من مزج الأقاويل
اليونانية بالعقيدة الإسرائيلية . فكان أصحاب الرؤى فى كتب أخنوخ يعلمون
تلاميذهم أن الحكمة خلقت الإنسان من سبعة عناصر ، فخلقت اللحم من التراب
والدم من الندى والبصر من نور الشمس والعظام من الحجارة والذكاء من السحب
والملائكة ، والعروق من العشب والروح من أنفاس الله ، وأن خلق الأرواح سابق
لخلق الدنيا بأرضها وسماؤها ، لأنها عنصر خالد لا يزول

* * *

فى هذا الجو المتطلع إلى الرسالة الروحية ولد السيد المسيح صلوات الله عليه
وكان يستمع العظات من يوحنا المعمدان ويتقبل « العبادة » من يديه . فلما قتل
يوحنا لم يرهبه مصرعه الأليم ، ونهض بأمانة الدعوة بعده فى بلاد الجليل ثم فى بيت
المقدس ، وفى الهيكل الأكبر معقل الأبحار والكهنة وعاصمة « الدولة الدينية » فى
بنى إسرائيل

وكانت بشارته أعظم فتح في عالم الروح . لأنها نقلت العبادة من المظاهر والمراسم إلى الحقائق الأبدية ، أو نقلتها من عالم الحس إلى عالم الضمير . فلم ينتظر ملكوت الله في حادث من الحوادث الدنيوية الكبرى أو الصغرى . بل علم الناس أن ملكوت الله قائم في ضمائرهم وموجود في كل حقبة وكل مكان : « ولا يأتى على موعده مرتقب . ولا يقولون هو ذا هنا أو هو ذا هناك . لأن ملكوت الله فيكم »

ولم يشهد التاريخ قبل السيد المسيح رسولا رفع الضمير الإنساني كما رفعه ، ورد إليه العقيدة كلها كما ردها إليه

فقد جمعه كفؤا للعالم بأسره بل يزيد عليه . لأن من ربح العالم وفقد ضميره فهو مغبون في هذه الصفة الخاسرة . « وماذا ينفع الإنسان لو ربح العالم كله وخسر نفسه ، وماذا يعطى الإنسان فداء عن نفسه ؟ »

والطهر كل الطهر في نقاء الضمير . ففناط الخير كله فيه ومرجع اليقين كله إليه : « فليس شيء من خارج الإنسان يدينه . بل ما يخرج من الإنسان هو الذى يدين الإنسان »

وهناك حياته وبقاؤه : « فليس حياته من أمواله . . . »
وهناك قوامه وطعامه : « فليس بالخبز وحده يحيا . . . بل بكل كلمة من كلمات الله . . . » و « الحياة أفضل من الطعام »

وكان ينمى على القراء والماكفين على التلاوات ومراسم العبادة فرط الولع بظواهر الأفعال دون حقائق الإيمان ، ويقول لهم : « نقوا الكأس من داخلها » فظاهرها لا يضير ما فيها

وكان ينكر كل ما يراد به الظاهر ولا ينبعث من أعماق الوجدان . فلا إحسان عنده لمن يتراعى بالإحسان ، لأنه تاجر أخذ ربحه فلا حق له عند الله : « احترزوا من صدقة تصنعونها أمام الناس . وإلا فلا أجر لكم عند أبيكم الذى فى السموات .

وإذا بذلت الصدقة فلا تنفخ أمامك بالأبواق كما يفعل المراءون تفاخراً بين الناس . فالحق أقول لكم إنهم قد استوفوا أجرهم . . . فلا تعرف شمالك ما تفعل يمينك . . . فأبوك الذى يراك فى الخفاء يجزيك فى العلانية »

وكل شيء فى عالم الحس ينقاد لقوة الضمير : « فلو كان لكم إيمان بحبة خردل لأمرتم هذه الشجرة أن تخرج من منبتها وتنفرس فى ماء البحر فتطيع »
وعلى تبشيره بالرحمة والمحبة لم يكن ينكص عن الثورة فى عالم الروح . لأنها هى الثورة التى تستحق أن تثار : « جئت لألقى ناراً فماذا علىّ لو اضطربت النار ؟ »
فجانب الضمير هو الجانب الذى توجهت إليه رسالة السيد المسيح ، ورعاية الله لروح الإنسان هى الملاذ الذى رأى الناس منصرفين عنه فعاد بهم إليه

وكانوا يؤمنون بالله الخالق وبالله الذى ينزل عليهم الشرائع ويحاسبهم على الطاعة والعصيان ، ولكنهم نسوا رعاية الله ولم يريدوا أن يحبوه كما أرادوا أن يطيعوه . فعلمهم أن الله محبة وأن أقرب الناس إلى الله من أحب الله وأحب خلق الله ، ومنهم المطرودون والعصاة ، ولا يستحق غفرانه من لم يتعلم كيف يغفر للمسيئين إليه : « . . . إن أخطأ إليك أخوك فوبخه ، وإن تاب فاغفر له ، وإن أخطأ إليك سبعمائة فى اليوم وتاب إليك سبعمائة فى اليوم ، فاقبل توبته واغفر له »

وقد وجد عند بنى إسرائيل كفايةً وفوق الكفاية من كلامهم عن إله الشرائع وإله الخلق وإله هذا الشعب من الشعوب دون سائر بنى الإنسان . فذكروهم بالله الذى يرعاهم فوق رعاية الأب الرحيم ، وعليهم أن يثقوا به فوق الثقة بسميهم فى طلب المال والحيلة فى تحصيل المعاش : « أليست الحياة أفضل من الطعام والجسد أفضل من اللباس ؟ انظروا إلى طيور السماء إنها لا تزرع ولا تحصد ولا تخزن ، وأبوك السماوى يقوتها . . . الستم أنتم أخرى بالترفضيل عليها ؟ من منكم إذا اهتم يقدر أن يزيد على قامته ذراعاً واحدة ؟ . . . تأملوا زنابق الحقل كيف تنمو وهى لا تتعب ولا تغزل وسليمان فى كل مجده لا يلبس كواحدة فيها ، فإن كان عشب الحقل الذى

يوجد اليوم ويطرح غداً في التنور يلبسه الله ذلك اللباس أفليس أحرى أن يلبسكم
أتم يا قليل الإيمان ١٩ »

وعلى هذا الوجه ينبغي أن يفهم قول السيد المسيح حين قال : « ما جئت لأنقض
الناموس بل لأكمّله » وحين جاءوه بالزانية فقال لهم : « من لم يخطيء منكم فليرمها
بحجر » . فإنه لم يأت بإلغاء الشريعة ولا بإسقاط الجزاء . ولكنه نقل الإيمان بالله
من الحرف إلى المعنى ، ومن القشور إلى اللباب ، ومن ظواهر الرياء إلى حقائق الخير
الذى لا رقابة عليه لغير الضمير . ورأى عند اليهود ما هو حسبهم من شرائع الأنبياء
وشرائع الرومان فقال لهم أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله ، وذكرهم بجانب الرحمة
والإحسان وقد نسوه ، ولم يذكروا غير جانب الغضب والقصاص .

وقد أشار السيد المسيح إلى نفسه بتعريفات كثيرة رواها عنه كتاب الأنجيل ،
فكان إذا تكلم عن نفسه قال : « أنا ابن الإنسان » أو « أنا نور العالم »
أو « أنا خبز الحياة » أو « أنا الطريق والحق والحياة » أو « أنا القيامة والحياة »
أو « أنا الراعى الصالح » ، وأنا المعلم والسيد » أو أنا الكرمة الحقيقية ... ولم يذكر
نفسه باسم المسيح ولكنه بارك الحواري بطرس حين سماه به ، وقال له إنه اهتدى إلى
حقيقته بنفحة من نفحات الروح .

ولم تكتب هذه الأنجيل في عصر السيد المسيح بل بعد عصره بجيلين ، ولكن
مواضع الاتفاق فيها تدل على رسالة واحدة صدرت من وحى واحد ، ويؤكد لنا
وحدة هذه الرسالة أن فكرة الله فيها لا تشبهها فكرة أخرى في ديانات ذلك العصر
الكتابية أو غير الكتابية . فقد كانت هناك ديانات طافحة بالشعائر الخفية والمراسم
التقليدية ، وكانت هناك ديانات تفهم العلاقة بين الله والإنسان كأنها ضرب من
علاقة الحاكم بالمحكوم أو الصانع بالمصنوع أو العلة بالمعلول ، ولكن الفكرة المسيحية
التي قررتها الأقوال المتفقة في الأنجيل تتميز كل التميز عن مجمل الأفسكار الإسرائيلية

أو الأفكار الهندية والجوسية أو أفكار المؤمنين بعقائد الفلسفة أو العقائد السرية .
 فالعلاقة بين الإنسان وخالقه في بشارة السيد المسيح هي العلاقة بين الروح ومصدرها
 وبين الحياة وينبوعها ، بين المكفول وكافله ، وبين الرعية وراعيها ، ولم تتفق هذه
 الصفة في ديانة واحدة من ديانات ذلك العصر كما اتفقت في الديانة المسيحية ، وهي
 في رأينا علامة جوهرية لا تقل في قوتها عن أسانيد التاريخ التي تبطل شكوك
 المترددين في وجود السيد المسيح

وإنما طرأت الشبهة على أذهان أولئك المترددين من تماثل بعض الشعائر على
 النحو الذي أجهلناه في نقدنا لكتاب أميل لدفع عن السيد المسيح حيث نقول :
 « إن الذي يرددونه أكثر من سواه أن كل شعيرة في المسيحية قد كانت معروفة في
 ديانات كثيرة سبقتها ، حتى تاريخ الميلاد وتاريخ الآلام قبل الصليب... فالיום الخامس
 والعشرون من شهر ديسمبر الذي يُحتفل فيه بمولد المسيح كان هو يوم الاحتفال بمولد
 الشمس في العبادة المثرية . إذ كان الأقدمون يخطئون في الحساب الفلكي إلى
 عهد جوليان ، فيعتبرون هذا اليوم مبدأ الانقلاب الشمسي بدلاً من اليوم الحادى
 والعشرين في الحساب الحديث ، وقد اعترضت الكنيسة الشرقية على اختيار اليوم
 الخامس والعشرين لهذا السبب وفضلت أن تختار لعيد الميلاد اليوم السادس من
 شهر يناير الذي « تعمد » فيه السيد المسيح . على أن هذا اليوم أيضاً كان عيد
 الإله ديونيسيس عند اليونان وبعض سكان آسيا الصغرى ، وكان قبل ذلك عيد
 أوزيريس عند المصريين ، ولا يزال متخلفاً في العادات المصرية إلى اليوم . ففي
 اليوم الحادى عشر من شهر طوبة — وكان يوافق السادس من شهر يناير في
 التاريخ القديم — كان المصريون يحتفلون بعيد إلههم القديم ولا يزالون يحتفلون به
 في عصرنا هذا باسم عيد الغطاس . وقد اتخذت المسيحية اليوم الخامس والعشرين
 من شهر مارس تذكراً لآلام السيد المسيح قبل الصلب . وهذا هو الموعد نفسه
 الذي اتخذه الرومان قبل المسيح لتذكار آلام الإله أبتيس إله الرعاة المولود من

نانا العذراء بغير ملامسة بشرية ، والذي جب نفسه في هذا الموعد ونزف دمه في جذور شجرة الصنوبر المقدسة

« وقد كان اسم العذراء مريم بصيغه المختلفة اسماً مختاراً لأمهات كثير من الآلهة والقديسين مثل أدونيس ابن ميرة وهرمز ابن مايا وفيروش ابن مريانا وموسى ابن مريم وبوذا ابن مايا وكرشنا ابن مارتالا ، وهكذا بحيث يظن أن هذا الاسم شائع لا يدل على ذات معينة

» وبما يجرى في هذا الجرى أن تمائيل إيزيس وهى تحمل ابنها حوريس كانت رمزاً في الكنائس الأولى للعذراء مريم وابنها المسيح . ولما كانت إيزيس إلهة البحر وكان اسمها عند الرومان كوكب البحر أى ستيلاماريس Stella Maris فليس يبعد أن يكون لهذا الشبه علاقة بالتشابه في الأسماء . وقد رويت روايات كثيرة عن الآلهة والأبطال المولودين من الأمهات العذراوات قبل المسيح . فكان بعض الفرس يعتقدون أن زرادشت ولد من أم عذراء ، وكذلك كان الرومان يعتقدون في أتميس والمصريون يعتقدون في رع والصينيون يعتقدون في فوهى ولاو . وقال فلوطرخس في رسالته عن إيزيس وأوزيريس أن الحمل يحصل في هذه الأحوال من الأذن وهو ما يفسر صورة العذراء في القرون الوسطى . إذ كانوا يرسمونها وشعاع من النور يتجه إلى إحدى أذنيها . وقال ترتوليان إن شعاعاً سماوياً هبط على العذراء فحملت بالسيد المسيح . أما التكفير بالموت فكثير في قصص الديانات القديمة ، وأقربه إلى مواطن المسيحية عبادة تموز الذى كانوا يحتفلون بموته وبعمته في أنطاكية ، وسرت عادة البكاء عليه إلى النساء اليهوديات فكن يندبنه على باب الهيكل وأنبنه على ذلك النبي حزقيال . . . وجاء في التلمود أن رجلاً يسمى يسوع قتل وعاق على شجرة قبل الميلاد بمائة سنة .

« والعشاء الربانى كان معروفاً في عبادة مترا على الطريقة التى عرف بها فى المسيحية ، بل كان الخبز الذى يتناوله عباد مترا فى ذلك العشاء يصنع على شكل الصليب . . . وقد أسف جوستن مارتر فى سنة ١٤٠ لهذه المشابهة وعدّها مكيدة شيطانية لتضليل المؤمنين

« والمعجزة الأولى للمسيح وهي تحويل الماء خمرًا معروفة في عبادة ديونيسس إله الخمر وإله الشمس . ومن حيواناته المقدسة الحمل والجمار ، وعلى الجمار كان ركوبه حتى قيل إنه كان له حماران فجعلها نجمين في السماء . وبهذا الرمز يرمز البابليون إلى مدار السرطان . . . فالخلط بين المسيح وديونيسس في ركوب الأتان وتحويل الماء موضع نظر . ومثله الخلط بينهما في المذود الذي وضعا فيه عند الولادة كما جاء في إنجيل لوقا . حيث قال : « وفي تلك الأيام صدر أمر من أوغسطس قيصر أن يكتب كل المسكونة . وهذا الاكتتاب الأول جرى إذا كان كيرينيوس والى سورية فذهب الجميع ليكتبوا كل واحد إلى مدينته فصعد يوسف أيضاً من الجليل من مدينته الناصرة إلى اليهودية إلى مدينة داود التي تدعى بيت لحم لكونه من بيت داود وعشيرته ليكتب مع مريم امرأته المخطوبة وهي حبلى . وبينما هما هناك تمت أيامها لتلد فولدت ابناً البكر وقطته وأضجته في المذود . إذ لم يكن لها موضع في المنزل . أما الإحصاء في هذا التاريخ فلم يرد له أى ذكر في تراجم أوغسطس ولم تجر العادة قط في دولة الرومان أن يكلف الناس السفر من بلادهم إلى البلاد التي عاش فيها أجدادهم الأسبقون ليكتبوا أسماءهم هناك . فالرواية مستهدفة للملاحظة من عدة جهات » ولم يتفق على المكان الذي ولد فيه المسيح كما لم يتفق على الزمان الذي ولد فيه . فمن قائل إنه ولد في الناصرة ، ومن قائل إنه ولد في بيت لحم . والذين يقولون إنه ولد في بيت لحم يذهبون إلى هذا القول لتأييد النبوة التي تنبأ بظهور المسيح من نسل داود : وهو بيت لحم لا في الناصرة . وجاء في إنجيل متى أن يوسف النجار رأى في المنام أن هيرودس سيقتل كل طفل يولد في بيت لحم لذلك الامام . مع أن هيرودس مات في السنة الرابعة قبل الميلاد ، ومع أن يوسف يوس المؤرخ لم يذكر خبر هذه المذبحة فيما أحصاه هيرودس من الآثام . وقد سبقت روايات كهذه عن النمرود وفرعون مصر وغيرهما من الأمراء الذين أنذرتهم النبوءات بظهور أعدائهم قبل مولدهم . فهي روايات لا تدل على شيء يعتمد على التاريخ ولم تكتب هي ولا كتب غيرها مما ورد

في الأناجيل إلا بعد عهد المسيح بعشرات السنين . أما الذين عاصروه أو قاربوه غير التلاميذ فلم يذكروا عنه شيئاً ولم يدونوا له خبراً ... حتى عجب فوتيهوس بطريق القسطنطينية حين قرأ في القرن التاسع تاريخ جستنس الطبرى المكتوب بعد المسيح ببضع سنوات فوجده غفلاً من ذكره ، وهو مولود حيث ولد المسيح في الجليل .. ولم يشر بلىنى الأكبر بكلمة واحدة إلى الخوارق التى نسبت إليه ، وهو كثير العناية بجمع الخوارق فى تاريخه الطبيعى المؤلف بعد المسيح بثلاثين أو أربعين سنة . وثبت أن النسخ الصحيحة من تاريخ يوسفوس المنتهى بالسنة الثالثة والتسعين بعد الميلاد خلو من الفقرتين المشار فيهما إلى المسيح على عجل واقتضاب . وأن هاتين الفقرتين مدسوستان على بعض النسخ فى القرون الوسطى ، ويقال مثل ذلك فى كتب أخرى وردت فيها مثل هذه الإشارات المبهمة بصيغة لا تثبت على المضاهاة والتمحيص »

وقد جمعنا فيما تقدم جميع الملاحظات التى أوردها المتشككون فى وجود السيد المسيح ، وهى جديرة بالتمحيص لأنها وثيقة الصلة بأسانيد المقارنة بين الأديان ، ويتوقف على تقرير قيمتها تقويم الكثرة الغالبة من تلك المقارنات وأول ما نرى أن أصحاب هذه الملاحظات قد نسوه وأغفلوه ولم يقدروا قيمته أن السيد المسيح هو صاحب الدين الذى كان أكثر الأديان نعمياً على ظواهر المراسم والشعائر والنصوص . فمن الغريب أن يجعلوا تشابه المراسم والشعائر والنصوص مبطلاً لوجود من أنكرها وأقام دعوته الكبرى على إنكارها وأغرب من هذا أن يتخذوا تشابه المراسم والأخبار دليلاً على تلقيق تاريخ السيد المسيح .. مع أن التواريخ جميعاً حافلة بأسماء الأبطال المحققين الذين نسب إليهم كل عمل من نوع أعمالهم وكل خليفة من نوع خلافتهم . فإذا اشتهروا بالشجاعة رويت عنهم كل أخبار الشجعان ما ثبت منها لهم وما لم يثبت منها إلا لغيرهم ، وإذا اشتهروا بالفكاهة نسبت إليهم فكاهات المعروفين والمجهولين ولا تزال تنسب إليهم على عمر

السنين وهكذا يصنع الرواة بأخبار كل مشهور سواء كانت شهرته بالحمود أو بالذموم من الصفات

فإذا اختلطت الروايات في أخبار المسيح فليس في هذا الاختلاط بدع ولا دليل قاطع على الإنكار . وقد قلنا في تعليقنا على تلك الملاحظات أنه « لو كان اختلاط الرموز والشعائر من موجبات الشك في ظهور الرسل لوجب أن نشك في وجود النبي عليه السلام لما في الإسلام من شعائر الحج التي أحيها على سنن العرب قبله ، ولو جب أن نشك في وجود علي بن أبي طالب لما أحاط به من أساطير بعض المذاهب الغالية . . وفي مقدمتها انتظار الإمام أو المهدي أو المسيح . وهي عقيدة تتشابه فيها تلك المذاهب المسيحية والإسرائيلية ووثنية المجوس »

ومما فات أصحاب الملاحظات المتقدمة أن آباء الكنائس الأولى لم يحتفلوا بتلك الأعياد وهم يجهلون تواريتها . ولكنهم بدأوا بالاحتفال بها لاعتبارهم أن إكرام السيد المسيح فيها أجدر بالمسيحيين من إكرام الشمس والكواكب وسائر الأرباب الوثنية . . وكانوا يرون أتباع الكنيسة يندفعون إلى محافل الوثنيين في تلك الأيام فيصرفونهم عنها بإحياء المحافل التي تقابلها وتمجيد السيد المسيح فيها بديلا من تمجيد الأوثان . وعلى هذه السنة خصصوا يوم الأحد للعبادة لأنه كان يوم الشمس في ديانة عبادها الأقدمين . واسم هذا اليوم بالإنجليزية Sunday يدل على بقايا ذلك الدين المهجور وأقطع من هذا في استتصاف تلك الملاحظات — أن روح المسيحية في إدراك فكرة الله — هي روح متناسقة تشف عن جوهر واحد لا يشبه إدراك فكرة الله في عبادة من تلك العبادات

فالإيمان بالله على تلك الصفة فتح جديد لرسالة السيد المسيح لم يسبقه إليها في اجتماع مقوماتها رسول من الكتائبيين ولا غير الكتائبيين ، ولم تكن أجزاء مقتبسة من هنا وهناك . بل كانت كلا متجانسا من وحى واحد وطبيعة واحدة ، وإن وجدت هذه الأجزاء متفرقة هنا وهناك قبل ذلك .

الإسلام

مضى على مولد السيد المسيح نحو ستة قرون قبل ظهور الإسلام . تشعبت في خلالها المذاهب المسيحية بين قائل بطبيعة واحدة للسيد المسيح وقائل بطبعيتين اثنتين : هما الإنسانية والإلهية ، وبين مؤله للسيدة مريم ومنكر لهذا التأليه ، وبين مفسر لبنوة السيد المسيح بأنه ابن الله ولكنها بنوة على الحجاز بمعنى القرب والإيثار على سائر الخلقوات ، وقائل بأن السيد المسيح هو ابن الله على الحقيقة التي يفهمها المؤمن على نحو يليق بالذات الإلهية

وتسربت هذه المذاهب جميعاً إلى الجزيرة العربية مقرونة بالبراهين الجدلية التي يستدل بها كل فريق على صحة تفسيره وبطلان تفسير معارضيه ، وكان كثير من تلك البراهين مستمداً من المنطق ومذاهب حكماء اليونان ، فإن أوريجين ونسطور وآريوس أصحاب الآراء الفلسفية واللاهوتية التي جاءت بها الفرق المختلفة كانوا من المظلمين على الفلسفة الإغريقية والملمين على التخصيص بآراء هيرقليطس وأفلاطون وأرسطو وزينون

وقد عرف العرب أطرافاً من هذه المذاهب بعد هجرة المهاجرين منهم إلى العراق وسورية وفلسطين ، كما عرفوها بعد هجرة المهاجرين إلى بلادهم من رهبان تلك الأمم وتجارها وسائحيها ، وهم غير قليلين

وتسربت مذاهب اليهودية قبل ذلك إلى أنحاء الجزيرة العربية ، ولم تزل تقسرب إليها بعد ظهور المسيحية واحتكاك اليهود بالنصارى في جوانب الدولة الرومانية ، وكانت لليهود مذاهب في الدين تمتزج بالفلسفة حيناً وبالتأويلات اللاهوتية حيناً آخر ، على مثال الامتزاج بين مذاهب المسيحية وأقوال الفلاسفة واللاهوتيين وكانت جزيرة العرب على اتصال لا ينقطع بالفرس ومن جاورهم من أم المشرق

ولاسيما في بلاد البحرين وبلاد اليمن على الشواطئ وفي داخل الصحراء العامرة ،
فنقل الفرس إلى تلك الأصقاع هياكل النار وعبادة الكواكب وغيرها من بقايا
الديانة المجوسية

ولم يلق العرب النصرانية من مصدر واحد أو من مصدر الشمال دون غيره .
فقد كانت للحبشة نصرانية ممزوجة بالوثنية التي تخلفت من عقائدها الأولى ،
وكان يهود الحبشة على شيء من الوثنية يختلط بمقائد الجوس وعقائد الأحباش
والعرب الأقدمين

ودان قليل من العرب بهذه الديانات على أوضاعها الكثيرة التي ينذر فيها الإيمان
بالوحدانية الخالصة وعقيدة التنزيه والتجريد . أما الأكثرون منهم فكانوا يعبدون
الأسلاف في صور الأصنام أو الحجارة المقدسة ، وكانوا يحافظون على هذه العبادة
السلفية كدأب القبائل جميعاً في المحافظة على كل تراث من الأسلاف ، ولكنهم كانوا
يعرفون « الله » ويقولون إنهم يعبدون الأصنام ليقربوا بها إلى الله

فما ظهر الإسلام في الجزيرة العربية كان عليه أن يصحح أفكاراً كثيرة لا فكرة
واحدة عن الذات الإلهية ، وكان عليه أن يجرد الفكرة الإلهية من أخلاط شتى من
بقايا العبادات الأولى وزيادات المتنازعين على تأويل الديانات السكتانية

فإذا كانت رسالة المسيحية أنها أول دين أقام العبادة على « الضمير الإنساني »
وبشّر الناس برحمة السماء — فرسالة الإسلام التي لا التباس فيها أنها أول دين تم
الفكرة الإلهية وصححها مما عرض لها في أطوار الديانات الغابرة

فالفكرة الإلهية في الإسلام « فكرة تامة » لا يتقلب فيها جانب على جانب ،
ولا تسمح بعارض من عوارض الشرك والمشابهة ، ولا تجمل لله مثيلاً في الحس ولا
في الضمير . بل له « المثل الأعلى » وليس كمثل شيء

فالله وحده « لا شريك له » . . . « ولم يكن له شركاء في الملك » . . . « فتعالى
الله عما يشركون » . . . « وسبحانه عما يشركون »

والمسلمون هم الذين يقولون : « ما كان لنا أن نشرك بالله » ... « ولن نشرك
بربنا أحداً »

ويرفض الإسلام الأصنام على كل وضع من أوضاع التمثيل أو الرمز أو التقريب
ولله المثل الأعلى من صفات الكمال جماء ، وله الأسماء الحسنى . فلا تغلب فيه
صفات القوة والقدرة على صفات الرحمة والمحبة ، ولا تغلب فيه صفات الرحمة والمحبة
على صفات القوة والقدرة . فهو قادر على كل شيء وهو عزيز ذو انتقام ، وهو كذلك
رحمان رحيم وغفور كريم .. قد وسعت رحمته كل شيء . و « يختص برحمته من يشاء »
وهو الخلاق دون غيره و « هل من خالق غير الله ؟ »

فليس الإله في الإسلام مصدر النظام وكفى ، ولا مصدر الحركة الأولى وكفى ،
ولكن « الله خالق كل شيء » ... و « خلق كل شيء فقدره » و « أنه يبدأ الخلق
ثم يعيده » ... و « هو بكل خلق عليم »

ومن صفات الله في الإسلام ما يعتبر رداً على « فكرة الله » في الفلسفة الأرسطية
كما يعتبر رداً على أصحاب التأويل في الأديان الكتابية وغير الكتابية
فالله عند أرسطو يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها ، ويتنزه عن الإرادة لأن الإرادة
طلب في رأيه والله كمال لا يطلب شيئاً غير ذاته ، ويجل عن علم الكليات والجزئيات
لأنه يحسبها من علم العقول البشرية ، ولا يعنى بالخلق رحمة ولا قسوة ... لأن الخلق
أخرى أن يطلب الكمال بالسعى إليه

ولكن الله في الإسلام عالم الغيب والشهادة « ... و « لا يمزب عنه متقال ذرة »
وهو بكل خلق عليم « وما كنا عن الخلق غافلين » ... « وسع كل شيء علماً » ...
« ألا له الخلق والأمر » ... « عليم بما في الصدور »

وهو كذلك مرید وفعال لما يريد . « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم
ولعنوا بما قالوا بل يدها مبسوطتان » . وفي هذه الآية رد على يهود العرب بمناسبة
خاصة تتعلق بالزكاة والصدقات كما جاء في أقوال بعض المفسرين ، ولكنها ترد على

كل من يغفلون إرادة الله على وجه من الوجوه ، ولا يبعد أن يكون في يهود الجزيرة من يشير إلى رواية من روايات الفلسفة الأرسطية بذلك المقال

وقد أشار القرآن الكريم إلى الخلاف بين الأديان المتعددة ، فجاء فيه من سورة الحج « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة ، إن الله على كل شيء شهيد » وأشار إلى الدهريين فجاء فيه من سورة الأنعام : « وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين » وجاء فيه من سورة الجاثية : « وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ، وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون »

فكانت فكرة الله في الإسلام هي الفكرة المتممة لأفكار كثيرة موزعة في هذه العقائد الدينية وفي المذاهب الفلسفية التي تدور عليها . ولهذا بلغت المثل الأعلى في صفات الذات الإلهية ، وتضمنت تصحيحاً للضمائر وتصحيحاً للعقول في تقرير ما ينبغي لكمال الله ، بقسطاس الإيمان وقسطاس النظر والقياس

ومن ثم كان الفكر الإنساني من وسائل الوصول إلى معرفة الله في الإسلام ، وإن كانت الهداية كلها من الله : « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء » . . « وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله »

ومجمل ما يقال في عقيدة الذات الإلهية التي جاء بها الإسلام إن الذات الإلهية غاية ما يتصوره العقل البشري من الكمال في أشرف الصفات
فالله هو « المثل الأعلى »

وهو الواحد الصمد الذي لا يحيط به الزمان والمكان وهو محيط بالزمان والمكان
« هو الأول والآخر والظاهر والباطن » . . . « وسع كرسيه السموات والأرض »
« ألا إنه بكل شيء محيط »

وقد جاء الإسلام بالقول الفصل في مسألة البقاء والفناء . فالعقل لا يتصور للوجود الدائم والوجود الفاني صورة أقرب إلى الفهم من صورتها في العقيدة الإسلامية ، لأن

العقل لا يتصور وجودين سرمديين ، كلاهما غير مخلوق ، أحدهما مجرد والآخر مادة ، وهذا وذاك ليس لهما ابتداء وليس لهما انتهاء
ولسكنه يتصور وجوداً أبدياً يخلق وجوداً زمانياً ، أو يتصور وجوداً يدوم
ووجوداً يبتدئ وينتهى فى الزمان .

وقديماً قال أفلاطون — وأصاب فيما قال — إن الزمان محاكاة للأبد .. لأنه مخلوق
والأبد غير مخلوق

فبقاء المخلوقات بقاء فى الزمن ، وبقاء الخالق بقاء أبدي سرمدى لا يحده الماضى
والحاضر والمستقبل ، لأنها كلها من حدود الحركة والانتقال فى تصور أبناء الفناء ،
ولا تجوز فى حق الخالق السرمدى حركة ولا انتقال
فالله « هو الحى الذى لا يموت » ... « وهو الذى يحيى ويميت » و « كل شئ »
هالك إلا وجهه »

ولا بقاء على الدوام إلا لمن له الدوام ومنه الابتداء وإليه الانتهاء
وقد تخيل بعض المتكلمين فى الأديان أن هذا التنزيه البالغ يعزل الخالق عن
المخلوقات ، ويبعد المسافة بين الله والإنسان
وإنه لوهم فى الشعور وخطأ فى التفكير
لأن الكمال ليست له حدود ، وكل ما ليست له حدود فلا عازل بينه وبين موجود ..
وفى القرآن الكريم « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله » . . . « ونحن
أقرب إليه من حبل الوريد »

ولا شك أن العالم كان فى حاجة إلى هذه العقيدة كما كان فى حاجة إلى العقيدة
المسيحية من قبلها ، وتلقى كليهما فى أوانه المقدور
فجاء السيد المسيح بصورة جميلة للذات الإلهية
وجاء محمد عليه السلام بصورة « تامة » فى العقل والشعور
وربما تلخصت المسيحية كلها فى كلمة واحدة هى الحب

وربما تلخص الإسلام في كلمة واحدة هي « الحق »
« ذلك بأن الله هو الحق » ... « إنا أرسلناك بالحق بشيراً » ... فتعالى الملك
الحق » ... « قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم
قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل »
ومن ملاحظة الأوان في دعوات الأديان أن المسيحية دين « الحب » لم تأت
بتشريع جديد ، وإن الإسلام دين « الحق » لم يكن له مناص من التشريع
فما كان الناس عند ظهور السيد المسيح بحاجة إلى الشرائع والقوانين ، لأن شرائع
اليهود وقوانين الرومان كانت حسبهم في أمور المعاش كما يتطلبها ذلك الزمان ، وإنما
كانت آفتهم فرط الجمود على النصوص والمرأاة بالمظاهر والأشكال . فكانت
حاجتهم إلى دين سماحة ودين إخلاص ومحبة ، فبشرهم السيد المسيح بذلك الدين
ولكن الإسلام ظهر وقد تداعى ملك الرومان وزال سلطان الشرائع الإسرائيلية ،
وكان ظهوره بين قبائل على الفطرة لا تترك بغير تشريع في أمور الدنيا والدين يزعمها
بأحكامه في ظل الحكومة الجديدة ويوافق أطوارها كلما تغيرت مواطنها ومواطن
الداخلين في الدين الجديد . والعبرة بتأسيس المبدأ في حينه ، ولم يكن عن تأسيس
المبدأ في ذلك الحين من محيد

وإذا بقي الإيمان بالحق فقد بقي أساس الشريعة لكل جيل ، وفي كل حال

الاديان بعد الفلسفة

(١) اليهودية بعد الفلسفة

تقدم اليهود في الزمن وتقدموا في دراسة الفلسفة اليونانية ، وبلغ اختلاطهم بمذاهب الفلسفة أتمة في مدينة الإسكندرية قبيل الميلاد لأنها أصبحت مركز الثقافة في العالم المتحضر ، بعد انتهاء عصر الفلسفة من أثينا وسائر بلاد الإغريق

واليهود كما هو معلوم لا يتحولون عن عقائد آبائهم وأجدادهم وإن خالفت كل ما تعلموه ودرسوه ودرجوا على التفكير فيه ، لأن عقيدتهم بالنسبة إليهم أكثر من عقيدة دينية : هي جنس ومقل دفاع في وجه الأمم التي يعادونها وتعاديهم . فهم أحوج الناس إلى التوفيق بين العقيدة والفكرة لفهم الدين على النحو الذي يستبقى الصلة بينهم وبين أسلافهم ولا يقطع الصلة بينهم وبين الزمن الذي يعيشون فيه ، فإن استبقاء هذه الصلة بينهم وبين الزمن لازم لهم مفروض عليهم ، إذ هم لا يتسلطون على العالم بقوة الحكم والقلبة . ولكنهم يستفيدون منه بالتطور والحجارة وملابسة المطالب الدينيوية . فاستبقاء الصلة بينهم وبين أسلافهم واستبقاء الصلة بينهم وبين العالم ضرورتان تتساويان وتصبحان ضرورة واحدة : هي ضرورة الحياة

فالمفكرون اليهود لا ينقطعون عن أصولهم كل الانقطاع ولا ينقطعون عن ثقافة العالم كل الانقطاع ، ولا سيما الثقافة التي تدخل في اعتقاد الجماعات وتتأثر بها حركات الأمم ونزعات المسيطرين عليها

وأقدم فلاسفة اليهود الذين أسسوا قنطرة الاتصال بين الدين والفلسفة هو ولا شك فيلون الإسكندري الذي ولد في السنة العشرين قبل الميلاد وتوفي بعد ذلك بنحو سبعين سنة ، فإن بناء هذه القنطرة بالنسبة إليه ضرورة روحية لا فكاك منها ، فضلا عن ضرورة الزمن الذي عاش فيه وضرورة البيئة التي اشتجرت فيها عقائده مصر

وعقائد أبناء جنسه وفلسفة اليونان ، بعد امتزاجها بالديانات السرية في مصر وسائر
الأقطار الرومانية

وقد تعلم فيلون من دينه أن الله ذات ، وتعلم من الفلسفة اليونانية أن الله عقل
مطلق مجرد من ملابسات المادة

فلم يستطع أن يقبل الصفات والأنباء التي أسندت إلى الله في كتب اليهود بدلائلها
الحرفية ونصوصها الظاهرة ، ولم يستطع أن يجارى الفلاسفة في عزلم بين الله ومخلوقاته
ورفهم عناية الله عن الاشتغال بأحوال هذه المخلوقات

إلا أنه كان على اقتناع مكين بتزيه الله عن صفات التشبيه والتجسيم ، وكان يرى
أن عقل الإنسان لن يستثبت من صفات الله شيئاً غير أنه موجود ، ولكنه في وجوده
الكامل المطلق أعلى من أن تحده صفة تدركها العقول

فكيف يتأتى الاتصال بين هذا الخالق وبين مخلوقاته في هذه الصور المادية ؟
وكيف يفهم الصفات والأنباء التي أسندت إليه في كتب أنبياء اليهود ؟

أما كتب الأنبياء فهو لا يرفضها ولكنه يقبلها على الرمز والحجاز ، ويقول إنها
تنطوى على حقيقة أعمق من الحروف والنصوص يفهمها المستعدون لها على درجات
وأما الاتصال بين الخالق والمادة فإنما يكون بوسيلة العقل أو الكلمة ، وهي عنده
تارة تقابل كلمة لوجوس Logos وتارة تقابل كلمة نوس Nous اليونانيتين

فالعقل يصدر عن الله ، والمادة تنقاد للعقل فتتحرك وتنظم وتتمدد فيها
طبقات المخلوقات

وكان فيلون يرفض أقوال الرواقيين التي تشبه القول بوحدة الوجود ، وتجمل الله
من العالم والعالم من الله

ولكنه كذلك كان يرفض مذهب أرسطو في تجريده الله عن العمل للمخلوقات
وزعمه أن كمال الله يقتضى هذا التجريد

قال : « إن بعضهم ممن فاق إعجابهم بالعالم إعجابهم بصانعه يقولون إن العالم أبدى
بغير بداية ، وينسبون إلى الله نسبة خلقت من التقوى والحق إذ يجردونه من العمل

وكان أخرى بهم أن يقفوا موقف الروعة أمام قدرته : قدرة الصانع والأب ولا يتجاوزوا الحد في تعظيم العالم وتمجيده . وقد كان موسى الذى بلغ الذروة فى الفلسفة واهتدى بوحى الله إلى أعماق أسرار الطبيعة يعلم أن الضرورة أوجبت أن يوجد فى الكون سبب محرك ومادة لا حراك بها ، وأن السبب المحرك هو العقل nous أو هو عقل الكون الظهور الذى يعالو على الفضيلة والعلم ، ويعالو على الخير نفسه وعلى الجمال نفسه . . . أما المادة التى لا حراك بها فليست لها روح حياة ولا طاقة لها بالحركة من عند ذاتها . ولكنها متى تحركت بالعقل واستمدت منه روح الحياة صارت إلى هذا الصنع المحكم العجيب المتجلى لنا فى هذا العالم ، وإن أولئك الذين يحسبون العالم بلا بداية لا يبصرون أنهم يقطعون بذلك الحسبان ألزم عنصر من مقومات الدين وهو الإيمان بالعناية الإلهية . لأن العقل ينبئنا أن الأب الخالق يعنى بما خلق . . . » وغنى عن القول كذلك أن فيلون يرفض زعم الزاعمين أن الله يحتويه مكان أو زمان لأنه محيط بكل مكان وكل زمان ، ويرفض زعم الزاعمين أن الله لا يستجيب للصلاة لأن الصلاة أصل من أصول العلاقة بين الإنسان والله . وعنده أن الله يستجيب دعاء « الكلمة » أو اللوجوس لهذه الموجودات الأرضية ، وأن موسى عليه السلام هو اللوجوس الذى استجاب الله دعاءه فى سيناء ، وهو الذى خلص من شوائب المادة فلحق بالطبيعة الإلهية Transmutatur in divinus^(١)

قال : « إن الله أحد . ولكنه بقدرته خير وحاكم . فبالخير صنع العالم . وبالحكم يديره . وثمة شئ ثالث يجمع بين القدرتين وهو اللوجوس أو الكلمة . لأن الله — الكلمة — موجود ويحكم . . . والكلمة كانت فى عقل الله قبل جميع الأشياء . . . وهى متجلية فى جميع الأشياء ».

وقد كان مذهب فيلون مبدأ ثورة دينية فى بنى إسرائيل . فتابعه أناس فى التأويل

(١) هذه العبارة هى الأصل اللاتينى الذى ترجمت عنه العبارة الإنجليزية.

والتفسير، وأحجم أناس عن كل تأويل وتفسير مشفقين على التراث القديم. وانتهى الخلاف إلى انشقاق حاسم بين القرائين وهم الملتزمون للنصوص وبين الربانيين الذين يجيزون تفسيرها والتوفيق بينها وبين مقررات العلم ومذاهب الحكمة. ولم يحدث ذلك إلا بعد تسعة قرون من عصر فيلون. أى بعد شيوع الفلسفة الإسلامية واستفاضة البحث في مسألة القضاء والقدر على الخصوص. لأنها هى المسألة التى استحکم عليها الخلاف بين القرائين القائلين بالقضاء والربانيين القائلين بالاختيار

وقد نبغ بعد فيلون فلاسفة من اليهود يدخلون فى أغراض الفلسفة العامة ولا يدخلون فى أغراض هذا الفصل، لأنهم لم يشتغلوا بالتوفيق بين أحكام النصوص الكتابية وأحكام الفلسفة الإلهية. وليس بين فلاسفتهم الذين اشتغلوا بالتوفيق بين النص والعقل من هو أولى بالذكر فى هذا المقام من موسى بن ميمون

وكان مولد بن ميمون فى قرطبة (١١٣٥—١٢٠٤)، وصناعته الطب والتجارة، وقضى أيام نضجه وبحته بين مصر وفلسطين فى أشد أوقات الخلاف بين القرائين والربانيين على تأويل نصوص التوراة والتلمود. فأوشك أن ينصرف بمجملته إلى شروح الفقه والعبادة، ولكنه قرأ علوم الكلام وبحوث التوحيد الإسلامية واطلع على فلسفة اليونان باللغة العربية، فألف كتابه دلالة الحائرين وتناول فيه مسائل الفلسفة ببعض التفصيل، ولا سيما مسألة الذات والصفات ومسألة المعانى والنصوص

فقال عما جاء فى سفر التكوين: إنا-نصنع إنساناً على صورتنا وشبهنا « إن الناس قد ظنوا لفظ صورة فى اللسان العبرى يدل على شكل الشيء وتخطيطه فيؤدى ذلك إلى التجسيم الخفى ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النص... وأما صورة فتقع على الصورة الطبيعية أعنى على المعنى الذى يجوهر الشيء بما هو، وهو حقيقة من حيث هو ذلك الوجود والمعنوى الذى عنه يكون الإدراك الإنسانى... فيكون المراد من الصورة الصورة النوعية التى هى الإدراك العقلى لا الشكل والتخطيط

ففسر الصورة في سفر التكوين بالصورة المقصودة في مذهب أرسطو . . . وهذا وأمثاله قد أثار عليه المحافظين فسموا كتابه بضلالة الحائرين

وقال عن الألواح وكلام الله الذي كتب عليها بأصبع الله إنها موجودة وجوداً طبيعياً لا صناعياً ، وأن كلام الله هو علمه الذي يدركه النبيون وليس كلاماً كالذي يصدر عن الإنسان أو كالذي نفهمه من لفظ الكلام ، وقال عن صفات الله كلها إنها « وضعت بحسب الأفعال الموجودة في العالم . أما إذا اعتبرنا ذاته مجرداً عن كل فعل فلا يكون له اسم مشتق بوجه . بل اسم واحد مرتجل للدلالة على ذاته . . .

وليس أسلم عنده من وصف الله بالسوالب أى بنفى كل صفة من صفات النقص عنه جل وعلا فقد « تبرهن أن الله عز وجل واجب الوجود لا تركيب فيه ولسنا ندرك إلا أنيته لا ماهيته . فيستحيل أن تكون له صفة إيجابية لأنه لا أنية له خارجة عن ماهيته فتدل الصفة على إحداها . فأما أن تكون ماهيته مركبة فتدل الصفة على جزئها وأما أن تكون لها أعراض فتدل الصفة أيضاً عليها . فلا صفة إيجاب بوجه من الوجوه . . . فسبحان من إذا لاحظت العقول ذاته عاد إدراكها تقصيراً ، وإذا لاحظت صدور أفعاله عن إرادته عاد علمها جهلاً ، وإذا رامت الألسن تعظيمه بأوصاف عادت كل بلاغة عيباً وتقصيراً . . . »

وهو يقول إن الله صورة العالم وسبب وجوده « لأن وجود البارى هو سبب لسكل موجود وهو يمد بقاءه بالمعنى الذى يكنى عنه بالفيض . فلو قدر عدم البارى لقدر عدم الوجود كله وبطلت ماهية الأسباب البعيدة منه والمسببات الأخيرة وما بينها . فهو له إذن بمنزلة الصورة للشيء الذى له صورة والذى بها هو ما هو . وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته . فكذلك نسبة الإله للعالم : وبهذه الجهة قيل فيه إنه الصورة الأخيرة وأنه صورة الصور . أى إنه سبب وجود كل صورة في العالم وقوامها مستند أخيراً إليه وبه قوامها »

وهو يقول بحدوث العالم ولكنه يرى أن إثبات الحدوث بالبرهان عسير « وغاية

قدرة المحقق عندى من المشرعين أن يبطل أدلة الفلاسفة على التقدم . وما أجل هذا إذا قُدر عليه

وعلى هذا الاعتبار يقول : « أما أنا فأقول أن العالم لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً . فإن كان محدثاً فله محدث بلا شك . . . وإن كان العالم قديماً فيلزم ضرورة أن ثم موجوداً غير أجسام العالم كلها ليس هو جسماً ولا قوة في جسم وهو واحد دائم سرمدى لا علة له ولا يمكن تغييره فهو الإله . . . »

أما الملائكة فهو يرى أنهم موجودون بدليل النص ، وإن وجودهم لا يمنعه العقل لأنه يسلم وجود العقول المفارقة أى العقول المجردة عن الأجسام وجاز أن يوجد الله شيئاً من لا شيء . . . وإنا كما جهلنا حكمته التى أوجبت أن تكون الأفلاك تسعة لا أكثر ولا أقل ، وعدد السكواكب ما هى عليه لا أكثر ولا أقل ولا أكبر ولا أصغر ، كذلك نجهل حكمته فى كونه أوجد الكل بمد أن لم يكن . . . »

وقد سبق ابن ميمون فى الأندلس فيلسوف يهودى بحث فى الحكمة الإلهية وقال بضرورة الوساطة بين الله والعالم وأسند هذه الوساطة إلى المشيئة الإلهية ، ولكنه لم يتوسع كما توسع ابن ميمون فى تأويل النصوص والتوفيق بين الفلسفة واللاهوت ، وأهم مساهمة له فى الفلسفة عامة هى قوله بامتناع التناقض بين الروح والمادة ، لوحدة العلة والمعلول فى الطبيعة . . . وإلا انتفى تأثير العقل فى الجسد أو تأثير الروح فى المادة هذا الفيلسوف هو سليمان بن جبيرول الذى ولد فى مالقة سنة ١٠٢٠ وألف كتاب ينبوع الحياة ، وربما كان له أثر فى توجيه سبينوزا أكبر فلاسفة اليهود ومن أكبر فلاسفة الغرب على العموم

ولا تزال المحافظة على أقدم النصوص الاسرائيلية شغلا شاغلا المفكرين من

اليهود حتى في هذه الأيام ... في سنة ١٩٣٧ ظهر لمردخاي كبلان كتاب بالإنجليزية عنوانه « معنى الله في الديانة اليهودية الحديثة » يفسر فيه نصوص الأسفار الإسرائيلية ويستمسك بكل نص من تلك النصوص مع تفسير جديد يلائم الحياة العصرية . ومن ذلك عهد لبني إسرائيل ليجعلهم شعبة المختار بين الشعوب . فهو يقول إن هذا العهد لا يناقض وحدة الإنسانية ولا وحدة الحضارة الإنسانية . بل يؤيد هذه الوحدة ويؤكدها . لأن العهد يبشر بإنجازها بين الله وإسرائيل يوم تستقر مملكة الله على الأرض ويبطل فيها البغى والعدوان ويتفق بنو الإنسان جميعاً على عبادة الله بالحق والإخلاص . ولكن الله لم يخلق الإنسانية آحاداً بل خلقها شعوباً وجماعات ووكل سعيها في سبيل الوحدة إلى جهود هذه الشعوب والجماعات : كل منها بما هو أهله وكل منها بما هو مقيض له ومعهود إليه .

والحفاظة هي المسحة الغالبة على التفسيرات العصرية للعقائد الإسرائيلية الأولى ، ولا استثناء في ذلك لما يكتبه الأدباء الطلقاء من قيود الكهانة الدينية كالتقصاص المعروف شولم آش Sholem Asch وبعض الشعراء والكتاب المحدثين . فيقول شولم في كتابه « ما أعتقد » :

« إن جميع الديانات غير ديانة التوحيد كما أدركها إبراهيم يصبح أن تشبه بأبأر ملاًها الإنسان بيديه . وإنما تجدد الروح الخالقة في الإنسان تعبيرها الصحيح في الصور المجسمة . وقد يتلقى الإنسان الوحي من المعاني المجردة ولكنه لا يصنع ولا يعمل إلا بالتجسيم . وكل ما ادخرته روح الإنسان في المجسمات فذاك الذي ما أسميه بالدين

« خلق الله الإنسان على صورته . وعاد الإنسان لخلق الله على صورته وتمثله في طبيعته . ودرج من أقدم الأزمان على أن يزلف إلى الله بأن يصفه بما هو أجهل الصفات وأفضلها في نظره . . . وكل جيل من أجيال البشر يرفع إلى الله خلاصة ثمرات عصره . . . وكل جيل من أجيال البشر قد صور الله على الصورة المثلى التي

يستمدّها من خلائقه ومزاياه . ومن هنا أصبحت الربوبية أوجاً تلتقي فيه أفضل الفضائل التي تتخيلها الشعوب »

فلا ضير على هذا أن يظل التجسيم ملازماً للديانة كما يراها شولم آش . ولكنه يفرق بين الديانة والعقيدة . لأن الديانة تتكون في باطن الإنسان فلا تعمل عليه . أما العقيدة فهي ثقة يتلقاها من فوقه ومن أمامه ولا يتمثلها في مثال

* * *

وعلى الجملة يلاحظ أن الديانة اليهودية على قدمها هي أقل الديانات الكتابية تأثراً بشروح الفلسفة وعوارض التجديد الأخرى . ويرجع ذلك إلى أسباب عدة : منها أن اليهودية عند نشأتها لم تنهض لها ضرورة قاضية بالتعجيل في التفسير والتأويل . لأن اليهودية نفسها كانت بمثابة فلسفة تجريدية بالقياس إلى العقائد الوثنية والأديان المجسمة التي نشأت بينها ، وكان أنبياء اليهود يتلاحقون واحداً بعد واحد فيشغل النبي الأمة بأقواله عن أقوال الذين سبقوه إلى استنزال الوحي من الله . وينبغي أن نذكر في هذا الصدد أن الدينين الكتابيين العظيمين اللذين ظهرا بعد اليهودية إنما كانا تعديليين في نصوص الدين اليهودي ومعانيه . فهما خليقان أن يشغلا كل فراغ كان متسعاً لتفسير النصوص ومحاولة التوفيق بين المنقول والمقول

وقد تلاحقت الهجرة والتشتيت على الأمة اليهودية منذ أيامها الأولى وأصابها الحزن من ذوى قرباها ، ونزل بها الحيف من الدول القوية المسلطة عليها . فاشتدت في نفوسها العصبية القومية ، ونفرت كل النفور من البدع الأجنبية ، وتحصنت دونها بحصن منيع من العزلة الروحية والفكرية ، فأحجمت عن الفلسفة التي تعارقت إليها من جانب الإغريق وجانب المشاركة الفارسيين والهنديين ، ولم تكن هذه الفلسفة على هذا قد تكاملت في بلاد الإغريق أو تفرقت منها بين الأقطار الشرقية . لأنها لبثت في دور التكوين والتكامل والتعليق إلى ما بعد ميلاد المسيح

(٢) المسيحية بعد الفلسفة

أما المسيحية فقد تأخر تدوين كتبها وكان معظمها مسطوراً باللغة الإغريقية ، غار يطلع عليها سواد المسيحيين . وقد كانت جبهة المسيحيين في أوائل الأمر من عامة الناس الذين يقنعون بالإيمان اليسير ولا يتعمقون في النصوص ولا في التأويلات . فلما آمن المتعلمون بالدين الجديد كان اختلافهم مقصوراً على بينات الدرس والثقافة ... إلى أن قام في العالم المسيحي ملوك يجلسون على العروش فخرج الخلاف المدرسي إلى معترك السياسة الزبون ، ونجمت الفرق والمذاهب ، وهي في أحضان الدولة تعتمد على بأس الملوك والأمراء من أحد الطرفين أو من كلا الطرفين أو من جميع الأطراف في بعض الأحوال

ومع هذا كتب إنجيل يوحنا في أواخر القرن الأول الميلاد وفي صدره هذا التمهيد الذي يعتبره بعض الشراح توطئة للكتاب ويعتبره بعضهم الآخر جملة أصيلة في الكتاب . وهو : « في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله ، وكان الكلمة الله . هذا كان في البدء عند الله . كل شيء به كان . فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس ، والنور يضيء في الظلمة ، والظلمة لم تدركه »

وكتب بولس الرسول رسائله بعد ذلك . وهي شاهد على امتزاج الأمثلة الدينية بصور الفلسفة ولا سيما فلسفة الحلول ، وكان يقول إن المسيح جالس على يمين الله ، ويدعون لمن يطلب لهم الخير « أن تسكن فيهم كلمته » ويسأل لهم الغفران منه ويبشرهم بأنهم سيبلغون المجد متى عاد إلى الأرض . ويبدو من جملة كلامه أنه كان ينتظر معاده في زمن قريب ، وكثيراً ما أشار إليه صلوات الله عليه « باسم ربنا يسوع المسيح » وسمى نفسه باسم « رسول يسوع المسيح بحسب أمر الله مخلصنا وربنا يسوع المسيح »

وكانت تعبيرات بولس الرسول وتعبيرات إنجيل يوحنا معاً هي مثار البحث بين

جماعة التفسير وجاعة النصوص حين بدأ الخلاف بينهم في أواخر القرن الثاني الميلاد وأقوى هؤلاء المفسرين وأبعدهم أثراً في تطور المسيحية الأولى هو أوريجين ابن الشهيد ليونيداس Origen الذي ولد بالأسكندرية سنة ١٨٥ الميلاد وتعلم على الفيلسوف آمون ساكاس — معلم أفلوطين — إمام الأفلاطونية الحديثة المشهورة . وكان أوريجين من الغلاة في النسك والعبادة . ولكنه تعلم الفلسفة وأدرك البدائنة العقلية فاضطره فرط الإيمان إلى التوفيق بينها وبين نصوص الكتب الدينية ولا سيما النصوص التي تشير إلى بنوة السيد المسيح ودلالة الثالوث والتوحيد . فقال إن البنوة كناية عن القربى ، وفهم معنى الكلمة التي كانت في البدء فهم الرجل الذي اطلع على مذهب هيرقليطس ومذهب أفلاطون . لأن الأول يقول إن الدنيا تتغير أبداً فليس لها وجود حقيقى وراء هذه الظواهر غير وجود الكلمة المجردة أو العقل المجرد الذى لا ينقطع عن تدبيرها ، ولأن أفلاطون يقول بسبق الصور المعقولة على الأجسام المحسوسة ، فجاء أوريجين بعدها ليقول إن السيد المسيح هو مظهر العقل الخالد تجسم بالناسوت ، وإن ظهوره في الدنيا حادث طبيعى من الحوادث التي يتجلى بها الإله في خلقه . واجتهد في تأويل النصوص فجعل للكتب الدينية تفسيرين أحدهما صوفى للخاصة والآخر حرفى لسائر الناس . وبشر بخلاص خلق الله جميعاً في نهاية الأمر حتى الشياطين . ولم يكن ينكر الشياطين أو ينكر قدرة السحرة على تسخيرها ، ولكنه من — عجب التناقض في الطبع الإنسانى — كان يرى وهو منكر الحروف وداعية التفسير والتأويل إن الأسماء المبرية دون غيرها هي الأسماء التي تجدى في الاستدعاء والتسخير . وينسى أنه جعل هنا للأسماء والحروف سلطاناً على الكون يقصر عنه سلطان المعانى والمسميات

وخلف أوريجين تلميذان قويان : هما آريوس في الإسكندرية ونسطور في سورية ، فضيا في التأويل والتوفيق بين النصوص والمعانى ولكنهما اختلفا بينهما أشد اختلاف يخلفه اللدد والشحناء ، وتراميا كما تراى اتباعهما زمناً بتهمة الكفر والجحود

لأن آريوس كان يقول بأن المسيح إنسان حادث، ونسبوا كان يؤمن بالطبيعة الإلهية في المسيح ويأبى التسوية بينه وبين الله في الدرجة والقدم. ودخلت السياسية في هذا الخلاف فدفعت به إلى أقصى مداه

هذه كلها كما رأينا مذاهب في الدين تصطبغ بالصبغة الفكرية ويمتزج فيها الإيمان بالتفكير. أما مذاهب الفلسفة المسيحية فلم تظهر في العالم المسيحي قبل انقضاء عدة قرون، وتأخر ظهورها — إذا استثنينا فلسفة القديس أغسطين — إلى ما بعد ظهور الفلسفة الإسلامية في أوروبا الغربية

على أن القرون الخمسة الأولى بعد المسيح لم تخل قط من خلاف محتدم بين الجامع والكنائس على تفسير المقصود من كلمات الأب والابن والروح القدس والكلمة وغيرها من الأوصاف الإلهية التي وردت في الأناجيل. فاتفقوا جميعاً على الوحدةانية ولكنهم اختلفوا في أقانيم الثالوث: هل الابن مساو للأب؟ وهل هو ذو طبيعة واحدة أو ذو طبيعتين إلهية وإنسانية؟ وهل هو إله أو إنسان مفضل على سائر البشر؟ وهل يصدر الروح القدس من الأب وحده أو من الأب والابن معاً؟ وهل المسيح هو الكلمة أو هو الابن فقط أو إن الكلمة والابن مترادفان؟ أو إن الكلمة هي الأب والإله؟

وليس من موضوعنا هنا أن نبسط أوجه الخلاف وأسانيد المختلفين وقد كتبت فيها مئات المجلدات. ولكننا نلخص الرأي الغالب في تفسير الأقانيم: وهو أن الأقانيم جوهر واحد، وأن الكلمة والأب وجود واحد، وإنك حين تقول الأب لا تدل على ذات منفصلة عن الابن أو عن الروح القدس: لأنه لا انفصال ولا تركيب في الذات الإلهية، ولكنها تتجلى بالأبوة في معرض الإنعام وبالنبوة في معرض التلقى والقبول... ويوشك أن يكون الشأن في تعدد الأقانيم كالشأن في تعدد الصفات عند بعض المفسرين

وقد استقر الرأي على ذلك مع خلاف بين الكنيستين الشرقية والغربية في

موضوع الروح القدس وعلاقته بالأب والابن . فإن الكنيسة الشرقية تقول إنه يصدر من الأب وحده والكنيسة الغربية تقول إنه يصدر من الأب والابن على السواء ولم تفصل المجامع — كمجمع نيقية ومجمع إفسس ومجمع خلقدونية — كل الفصل في موضوع هذه التفسيرات ... فإن دعاة الإصلاح قد أعادوا البحث فيها خلال القرن السادس عشر فوقف الأكثرون منهم عند التعبيرات القديمة وخالفهم سوسينس Socinus في مسألة الطبيعة الإلهية . . . فنفي عن المسيح كل إلهية وتفرع على مذهبه مذهب الموحدون Unitarians الذى نشأ في بولونية وقرر أن الإله لا يحل في البشر وأن السيد المسيح إنسان كسائر الناس

ومما لا يخفى به أن آباء الكنيسة الأولين ما كانوا لينظروا إلى مسألة الثلاث كأنها مشكلة تتطلب الحل لو لم يكن عصرهم كله عصر فلسفة وعصر اتجاه إلى التوحيد... لأن هذه المسألة بعينها لو عرضت للمتدينين قبل المسيح ببضعة قرون لقبولوا حرقها على ظاهره في جميع نصوصه ، ولم يجدوا في معاني الثلاث بالنسبة إلى الآلهة حاجة إلى التأويل

على أن الفكرة الإلهية — بمعزل عن مسألة الثلاث — قد لقيت من آباء الكنيسة المفكرين أوفى نصيب من الدراسة الفلسفية التي تتلذذوا فيها على حكماء اليونان أو على حكماء المسلمين ، وكان للفيلسوف الإسرائيلى فيلون أثر في توجيه هذه الدراسة غير قليل

فالقديس أوغسطين — الذى ولد في منتصف القرن الرابع — كان أسبق هؤلاء المفكرين اللاهوتيين إلى البحث عن حقيقة الله وحقيقة النفس وحقيقة العبادة . قرأ شيشرون وأفلاطون وبعض المذاهب اليونانية ، ودان في شبابه بالمانوية فلم يعجبه منها تسليمها بقوة الشر... ونفر منها إلى القول بأن الله لا يصنع الشر لأن الشر ليس بشئ . يصنع ولكنه هو بطلان الخير ، واحتكم إلى العقل في فهم المسائل الدينية ولكنه قرر أن العقل وحده لا يهتدى إلى الله . وأنه لا بد من الإيمان ولا بد للمؤمن

من تصديق ما لا يراه . فالعقل يعلمنا أن الأجسام المتغيرة لا تخلق نفسها وأن العقل لا يخلق حقائقها بل قصاره أن يفهمها . ولكن هذه الحقائق لها عقل خالق هو عقل الله . وهو جوهر مجرد لا تركيب فيه ولا تعديد . وإنما صفاته هي ذاته لا فرق فيها بين صفة وصفة على الإطلاق . فالقادر على كل شيء هو العالم بكل شيء . والقدرة المطلقة هي العلم المطلق . ومحل الإيمان — بمحل العقل في الاهتداء إلى الله — هو تكملة العجز الذي يعترى العقل إذ يحاول أن يتصور ما لا قبل له بتصوره من عظمة الله وحكمته في خلقه . فليس للعقل من مخرج من هذه المأزق غير التسليم

ولا يتردد أغسطين في الجزم بأن العالم مخلوق وأنه لم يوجد هكذا من أزل الآزال.. فلا تناقض بين قدم الإرادة الإلهية وحدوث المخلوقات . ولا يفهم خالق الله للعالم في ستة أيام على ظاهره بل على معناه . لأن اليوم من أيام الخلق غير اليوم الذي نحسبه من قلب الليل والنهار . فلم يكن ليل ولا نهار قبل خالق الكواكب ، وهي كما جاء في سفر التكوين قد خلقت في اليوم الرابع . فلا مناص من تقدير تلك الأيام بغير المقدار الذي نجريه في حساب الأفلاك ، ولا محل للاعتراض على خلق العالم في هذا الزمان دون ذاك... لأن الزمان لم يكن قبل العالم حتى يقال إنه خلق فيه فإذا خلق من العدم فليس هناك مفاضلة بين زمانين ولا موجب للسؤال عن تفضيل زمان على زمان

ولا اعتراض بوجود الشر على وجود الله في مذهب أغسطين كما تقدم . لأن الشر ليس بموجود فيخلق وينسب خلقه إلى الله . ولكنه هو عدم الخير ولا بد من عدم بعض الخير في المخلوق المحدود . لأن المحدود لا يمكن عقلا أن يكون خيراً محضاً أو يكون هو كل الخير . ولكن الله يتدارك هذا النقص بحكمته ويمنح الإنسان إرادة تعينه على الاختيار وشوقاً إلى الكمال يهديه إلى حسن الاختيار . ولا يفوت أغسطين أن القول بهذا يستلزم القول بحرية الإنسان . فهو في اعتقاده حر الإرادة ولولا ذلك لبطل التكليف

وقد عرض القديس أغسطين لمسألة الثالث فقال : « إن للأب والابن وروح القدس

جوهرًا واحدًا ليس الأب فيه شيئًا والابن شيئًا آخر وروح القدس شيئًا غيره . وإن كان الأب ذاتًا والابن ذاتًا وروح القدس ذاتًا كذلك » ومثل هذا الاتحاد باتحاد نور النار ولهيها ، وهما جوهر واحد

ويعتبر القديس أغسطين أوفى آباء الكنيسة الأسبقين بحثًا في معضلات الفكر من وجهى النظر الدينية والعقلية . ولكنه كان ينتهى منها أحيانًا إلى حلول يراها فصل الخطاب ، وهى فى رأى غيره مشار بحث لا تقف العقول لديه

ثم أخرجت الكنيسة بعده بأجيال مفكرًا يعتبر تلميذه فى كثير من تحقيقاته ويعتبر فى طليعة المفكرين الإلهيين فى العالم كله . لأنه — على استقلال فكره — قد وعى حكمة اليونان وحكمة المسلمين وحكمة الآباء الأسبقين ، ونظر فيها جميعًا نظر المتصرف فى الفهم والانتقاد ، وهو القديس توما الأكوينى المولود فى أوائل القرن الثالث عشر للميلاد

وهو يعتمد على أرسطو كثيرًا كما يعتمد على ابن سينا فى الفكرة الإلهية ، ويقول إن حدوث العالم مسألة يفصل فيها الوحي ولا يتأتى إثباتها بالبرهان ، ويصف الله بجميع صفات السكالم ومنها العلم بكل شيء من السكليات والجزئيات ، مخالفًا بذلك أرسطو الذى يقول إن الله يعقل ذاته وحدها لأنها أشرف المعقولات. ودليل القديس توما على ذلك « أن الله يعلم ضرورة ما هو خلاف ذاته . لأنه يعقل ذاته عقلاً تاماً كما هو جلى ظاهر ، وإلا كان وجوده ناقصاً لأن وجوده هو عقله . ومتى كان الشيء معروفاً معرفة تامة لزم من ذلك أن تكون قدرته أيضاً معروفة معرفة تامة . ولكن هذه القدرة لا تعرف تماماً إلا بمعرفة المدى الذى تمتد إليه . ومتى كانت قدرة الله تمتد إلى الأشياء بمقتضى أنها هى علتها الأولى فمن اللازم أن يعلم الله جميع الأشياء . . . »

ويقول القديس توما كما قال بعض فلاسفة الشرق من قبله إن صفات الله السلبية أيسر فهمًا من صفات الله الثبوتية . فالله غير مركب وغير متعدد وغير فان وغير ناقص ،

ويلزم من ذلك أنه كامل كل الكمال ، وأن صفات العلم والخير والجمال هي من معاني هذا الكمال ولا تدل على التعدد والتركيب

وقد عرض القديس توما لمسألة الثالث فلم يخرج فيها عن مقررات الكنيسة ، ولكنه رأى أن الصدور بالنسبة إلى الأقانيم لا يمكن تمثيله إلا بالصدورات العقلية لأنها أقرب الموجودات إلى الصفات الإلهية . فالروح القدس تصدر من الأب مثلاً كصدور المعقول من العقل دون أن يقتضى ذلك فصلاً أو تفرقة بين الصادر ومصدره ، أو كصدور الكلمة من الإنسان وهي بصدورها لا تفارقه ولا تنفصل عنه

وقد بلغ القديس توما الذروة في موضوعات الفلسفة المسيحية فلا حاجة إلى سرد الآراء الأخرى التي أثرت عن بعض الآباء ، وهي لا تزيد شيئاً على فخاها إلا أن الكلام على الفكرة الإلهية في المسيحية لا يتم بغير الإشارة إلى عقيدة الخطيئة وعقيدة التكفير

فالأديان القديمة قد عرفت الخطيئة من عهود الإنسانية الأولى ، لأنها عرفت المحرم Taboo وهو المحظور في العلاقات الجنسية أو في بعض المأكولات

وقد عرف التكفير بعد ارتقاء الأديان . فقال الهنود والأورفيون وأتباع فيثاغورس بتناسخ الأرواح للتكفير والتطهير . وقال اليهود بالتكفير عن خطايا الشعب فسموه الخلاص ... وهم يقصدون به خلاص الشعب من ربة البابليين أو المصريين

ولكن المسيحية جعلت للخطيئة معنى آخر وسمتها الخطيئة الأصلية ، وهي مخالفة آدم أمر ربه بالأكل من الشجرة المنهى عنها ، وجعلت آلام السيد المسيح كفارة عن الجنس البشري كله لوقوع آدم في تلك الخطيئة . وازداد القول بذلك تواتراً بعد عهد الإصلاح

(٣) الإسلام بعد الفلسفة

وكان الاستعداد لظهور الفرق والمذاهب في الإسلام على غير ما رأينا في اليهودية والمسيحية من جميع الوجوه . إذ كانت الأسباب مهيأة لظهورها منذ الجيل الأول... سواء من جانب الفلسفة أو من جانب المشكلات اللاهوتية التي شغلت عقول الباحثين بين اليهود والمسيحيين

كان الإسلام خلواً من السكّهة التي تستأثر بالدرس والتأويل ، وكان القرآن صريحاً في الأمر المتكرر بالنظر والتفكير ، وكان القرآن كتاباً محفوظاً في حياة النبي عليه السلام . فلم يطل العهد بالمسلمين في انتظار التدوين والاتفاق على نصوص الكتاب ، وكان المسلمون يؤمنون بأن محمداً عليه السلام خاتم النبيين . فلا ينتظرون نبياً آخر يتمم الرسالة أو يغيثهم عن الاجتهاد في معاني الكتاب أو معاني الأحاديث النبوية

ولم يجهر محمد عليه السلام بالدعوة الإسلامية حتى كانت مشكلات المذاهب المتقدمة قد ملأت آفاق الشرق العربي وانهقدت عليها الأقوال من طوائف المختلفة هنا وهناك ، وتسرب الكثير منها إلى الجزيرة العربية قبل الدعوة الإسلامية سواء منها أقوال الفلاسفة وأقوال رجال الدين من جميع النحل والأجناس . وكان بعض المسلمين يسمعون بالتوراة ولم يطلعوا عليها ، ولبيكنهم سمعوا أنها أنبأت بظهور النبي وبغير ذلك من أحداث آخر الزمان ، وأن الأخبار يخفون هذه النبوءات إيماناً منهم في الكفر والضلالة وحب الرئاسة في الدنيا ، وقال لهم كعب الأخبار : « ما من الأرض شبر إلا مكتوب في التوراة التي أنزل الله على موسى ما يكون عليه وما يخرج منه إلى يوم القيامة »

وفهم المسلمون أن هذه الأسرار لا يعقل أن تودع في التوراة ولا تودع في القرآن ، لأن الله لم يفرط في الكتاب من شيء ، وإنما تبذل هذه الأسرار لأهلها ، وإنما سبيلهم

في معرفتها أن يتوسلوا بالتقوى ويستعينوا بمن سبقهم من أخبار الأمم الأولى ،
ويستدرجهم بالحاسنة والنصيحة إلى الكشف عنها . فلم يكن لطلاب المعرفة بدءاً من
الدخول في معترك الفرق الدينية بين من يزعم أنه على الحق ومن يقال إنه
على الضلال

ولما انتشر الإسلام كان انتشاره في الرقعة التي جمعت كل هذه الفرق والمذاهب
وشهدت بينها مجالس المناظرة ومصارع النزاع والقتال ، وكانت الفلسفة الإغريقية
قد بلغت أوجها في آسيا الغربية ومدرسة الإسكندرية ، وترددت أقاويلها ومناقضاتها
ما بين مصر وسورية والعراق وأطراف البلاد الفارسية ؛ حيث يتصدى للتعليم أطباء
النساطرة ومعهم كتب الإغريق في الحكمة والتصوف والمنطق والجدل وأشباه هذه
الموضوعات ، فلم يبق سبب من الأسباب التي تنشئ الفرق والمذاهب إلا وقد تهيأ
للظهور من جميع نواحيه عند قيام الإسلام

على أن السبب الذي طوى هذه الأسباب جميعاً هو قيام الدولة مع قيام الدين
الإسلامي في وقت واحد ، وهو ما لم يحدث في بني إسرائيل ولا في عالم المسيحية ،
وعليه تدور الخلافات بين الفرق جميعاً من قريب أو بعيد

فالنزاع على الدولة بين على ومعاوية مرتبط بنشوء الخوارج ونشوء الشيعة ، ومرتبطة
كذلك بنشوء القدرية والمرجئة . والقائلين بالرجعة وتناسخ الأرواح ، ومذهب أهل
الحقيقة ومذهب أهل الشريعة ، وما استتبعه من فرق الباطنية وأصحاب الرموز
والأسرار ، على تفاوت نصيبهم من الحكمة الدينية والحكمة الفلسفية

ويستطاع رد الخلاف هنا إلى محور واحد : وهو الخلاف بين أنصار الواقع
وأنصار التغيير . أو بين أنصار المحافظة وأنصار التجديد حيث كان

روى عن يزيد بن معاوية وقد حمل إليه رأس الحسين أنه سأل من حوله وهو
يشير إلى الرأس الشريف : « أتدرون من أين أتى هذا ؟ » إنه قال : أبي على خير
من أبيه ، وأمى فاطمة خير من أمه ، وجدى رسول الله خير من جده ، وأنا خير

منه وأحق بهذا الأمر . فأما أبوه فقد تحتاج أبى وأبوه إلى الله وعلم الناس أيهما حكم له ، وأما أمه فلمعمرى فاطمة بنت رسول الله خير من أمى ، وأما جده فلمعمرى ما أحد يؤمن بالله واليوم الآخر يرى لرسول الله فينا عدلاً ولا نذاً . ولكنه أتى من قبل فقهه ولم يقرأ : « قل اللهم مالك الملك تؤتى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء »
فمن خدمه الواقع هذه الخدمة الجلى لا جرم يؤمن بأن الواقع هو قدر الله وقضاؤه الذى يدان به العباد ، ومن خالفه فى ذلك لا جرم يعتصم بالرأى والتفسير ليفهم القدر الإلهى على الوجه الذى ينهض به دليله ويسقط به دليل خصمه

ومن ثم تنفرج الطريق بين طلاب الواقع وطلاب التغيير فى كل مجال
فطلاب الواقع يقولون بطاعة السلطان القائم ، وطلاب التغيير يقولون بطاعة الإمام المستتر ، ويقولون بعلم الظاهر وعلم الباطن ، أو بعلم الحقيقة وعلم الشريعة ، أو بالفرق بين الكلام الواضح الذى يفهمه الدهماء والكلام الخفى الذى يفطن له ذوو البصر والاطلاع

يروى عن الإمام الباقر أنه قال : « إن اسم الله الأعظم ثلاثة وسبعون حرفاً يعرف منها سليمان حرفاً واحداً تكلم به فأتى إليه بهرش مملسكة ، ونحن عندنا منها اثنان وسبعون حرفاً ، وحرف عند الله استأثر به فى عالم الغيب وحده »
ويدور على هذا المحور فى جانب آخر خلاف القائلين بإسلام بنى أمية والقائلين بتكفيرهم والقائلين بإرجاء الحكم عليهم إلى يوم القيامة ، وهم أصحاب الفرقة التى اشتهرت باسم المرجئة من أوائل فرق الإسلام

ويفلو من هنا فريق كالخوارج فيكفرون علماً ومن والاه ، ومن هنا فريق كالسبائية فيؤلهون علماً وينكرون القول بموته ، وإنما شبه للناس فقتل ابن ملجم شيطناً تصوره بصورته وصعد على السحاب ... فالرعد صوته ، والبرق سوطه ، وموعده يوم يرجع فيه إلى الأرض فيملأها عدلاً ويقضى على الظالمين . أو يقولون كما قال البنائية أتباع بنان بن سمان : إن روح الله حلت فى على ثم فى ابنه محمد بن الحنفية ثم فى

ابنه أبى هاشم ثم فى بنان ، أويقولون بتناسخ الأرواح من آدم إلى على وأولاده الثلاثة ، أويقولون كما قالت الزرامية إن الله قد حل فى إمام بعد إمام إلى أبى مسلم الخراسانى صاحب الدعوة العباسية ، وإنه لم يقتل ولا يجوز عليه الموت وفيه روح الله ويكثر الكلام بين هذه الفروض والظنون على ماهية الروح وماهية الحقيقة الإلهية وما ينبغى لله جل وعلا من التنزيه وما يمتنع فى حقه من التجسيم والتشبيه ، وتمتزع النوازع الذهنية بنوازع المصلحة والسياسة والعواطف المكبوتة ، فيستمد كل منها عوناً من الآخر على الإقناع واستجلاب الأنصار والأشباع

ومن البديه أن دعاة التغيير يتقون جهدهم سلطان الواقع حيث هو قائم عزيز الجانب مبثوث العيون ، فابتعدوا من دمشق الشام واتخذوا لهم ملاذاً مأموناً عند أطراف الدولة الشرقية فيما وراء النهر خاصة ، كلما كانت تسمى فى تلك الأيام

وأهم ما يتصل بالفكرة الإلهية من هذه البحوث هو البحث فى القضاء والقدر والبحث فى ذات الله وصفاته

فالله عادل حكيم ، وهو خالق كل شئ وكل موجود ، وهو يأمر وينهى ويعاقب على الطاعة والعصيان

فكيف يكون التكليف ؟ وكيف يكون الثواب والعقاب ؟

إن الإنسان مخلوق مسخر لا يملك لنفسه ضراً ولا نفعاً ، فكيف يحاسب على ما قضاه الله عليه ؟

هل هو حر يريد قادر على الخروج من مشيئة القدر إن أراد ؟ فكيف يكون حرّاً مريداً من هو مخلوق بأفعاله وإرادته وبكل ما يحبك بنفسه ويوسوس فى ضميره ؟ وإذا كان مقيداً مكرهاً على فعله ونيتة فكيف نفهم ما جاء فى القرآن الكريم من الآيات التى تسند إليه الفعل وتنذر بالعقاب : « اليوم تجزى كل نفس ما كسبت » . . . « اليوم تجزون بما كنتم تعملون » . . . « وما منع الناس أن

يؤمنوا إذ جاءهم الهدى . . . « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » . . . « فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً » . . . « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا . . . « بل سولت لكم أنفسكم » . . . « وما ربك بظلام للعبيد »

وتساءل المختلفون في هذا الأمر : هل يخلق الله الكفر ؟ بل كان منهم من يسأل : هل يخلق الله الكافر ، وكيف خلقه والله « أحسن كل شيء خلقه » وهو القائل : « ما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلا بالحق » فهل الكفر حسن ؟ وهل الكفر حق ؟

واختلفوا في الجواب كما اختلف جميع الباحثين في مسألة القضاء والقدر من جميع النحل الدينية والمذاهب الفلسفية

فالمعتزلة يقولون إن الإنسان حرّ مريد وإلا سقط عنه التكليف ، ويقولون إن الله لم يكره الناس على الذنب ولكنه علم ما يكون من ذنبهم وعلم أنهم يسيئون الاختيار فرتب العقاب على هذا العلم : « ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات وما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم الجرمين »

والأشعرية يقولون إن المخلوقات تريد كما تريد المخلوقات ، ولكن الله يخلقها ويخلق أفعالها ، وعليها أن تؤمن بعدله وإن غابت عنا حكمته ، لأن الوحي والعقل كليهما يمنعان نسبة الظلم إلى الله . فهو عادل عدلاً شاملاً لا تحيط به عقول البشر ، ولا ينتهون من البحث فيه إلى غير التسليم

والمتشددون في التزام النصوص ينفرون من التعليل والتأويل ويقولون إن الله يفعل ما يريد بالعباد ، وإنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون

قال الفخر الرازي في رده على من يقولون : لو أراد الله كفر الكافر لكان الكافر مطيعاً بكفره : « إن الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الإرادة ، وإن الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق القضاء »

وتعد مسألة القضاء والقدر — أو مسألة العدل الإلهي — تابعة في الواقع لمسألة الصفات في جملتها، ولكنها سبقتها لأن مسألة القضاء والقدر من المسائل الدينية البحت التي تعرض للمؤمن بمعزل عن الفلسفة ولا تعرض للفيلسوف إلا إذا اعتقد الحساب والعقاب في عالم آخر كما يعتقدهما أصحاب الأديان

أما الصفات الإلهية فليس في تعددها ما يناقض عقيدة المؤمن بعظمة الله وتفرد به الكمال. ولكنه يفتح باب البحث فيها متى عرف — من الفلسفة — أن الله هو المحرك الذي لا يتحرك، وهو العلة الأولى للوجود، وهو العقل الحى أو الصورة المنزهة عن الهوى وما يجرى عليها من قوانين التركيب والانحلال. فيخطر له التساؤل عن كنه الوجود وكنه الذات وما قد تدل عليه الصفات من التوحد أو التعدد، ومن البساطة أو التركيب

وقد وصف «الإله» جل وعلا في الإسلام بالصفات التي تعرف بالأسماء الحسنى، ومنها: الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، الغفار، القهار، السميع، البصير، الحكم العدل، الخبير، الصمد، القادر، الظاهر الباطن، الرزاق، النافع الضار، المتكلم، الحسيب — وهى تدل على أفعال واقعة متجددة لا تقف عند الحركة الأولى ولا عند العلة الأولى كما يقول أرسطو وأتباعه. فحاول العلماء أن يوفقوا بين ما ينبغى لله في الدين وما ينبغى لله في المنطق والفلسفة، وتساءلوا: هل هذه الصفات متعددة أو هى أسماء مختلفة لحقيقة واحدة؟ وإذا كانت متعددة فهل فى تعددها تركيب يمتنع فى حق الله المتزه عن التركيب، أو هو تعدد لا يستلزم التركيب؟ وإذا كانت مفردة فهل يعلم الله بقادر يته ويقدر بعلمه؟ وهل هذه الصفات جميعها هى عين الذات أو هى زائده على الذات؟ وكيف تكون زائدة على الذات والله «أحد» لا زيادة على ذاته؟

واشتد الجدل فى هذه المسألة حين ظهرت بدعة القول بخلق القرآن. فقال أناس

بأن لفظ القرآن حديث ومعناه قديم ، وقال غيرهم إن كلام الله قديم بلفظه ومعناه . واحتج الأولون سائلين : كيف يقول الله في الأزل : « إنا أرسلنا نوحا » ونوح لم يرسل بعد ؟ وكيف يكون له لفظ واللفظ صوت في الهواء من مخارج الأعضاء ؟

وعادوا إلى مسألة العلم والإرادة فقال أنصار أرسطو : إن العلم بالجزئيات يقتضى التغير ولا تغير في ذات الله ، وإن الإرادة تقتضى الطلب والاختيار ، والله لا يطلب . . . ولا شيء بالنسبة إليه أفضل من شيء ، فيقع الاختيار بين الشئيين وتبلغ الفرق الإسلامية التى خاضت فى هذه البحوث عشرات معروفة بأسماء أصحابها أو بأسماء موضوعاتها . ولكننا نستطيع أن نجعلها فى ثلاث فرق جامعة وهى : أصحاب العقل وأصحاب النقل وأصحاب النقل مع اتخاذ الحجة والبرهان من المعقول

فأصحاب العقل يقولون فى مسألة الصفات إنها تدل كلها على صفة واحدة هى الكمال ، وإن كمال الله هو عين ذاته . لأن قولنا « الذات الكاملة » لا يقتضى ذاتاً وكلاً بل يدل على معنى واحد . وإن ماهية الله هى عين وجوده إذ لم يكن له مشارك فى الماهية . ويتلخص مذهبهم فى أن طريق السلب أقرب من طريق الإيجاب فى فهم صفات الله . فأنت لا تجد صعوبة فى الفهم حين تقول إن الله غير جاهل ، وإنه غير عاجز ، وإنه غير متعدد ، وإنه غير مركب ، وإنه غير ظالم . ولكنك تجد الصعوبة حين تفهم كنه العلم وكنه القدرة وكنه الوجدانية وغيرها من معانى الأسماء الحسنى . وأجل ابن مسكويه ذلك فى كتاب الفوز الأصغر فقال : « إن البراهين المستقيمة الموجبة يحتاج فيها إلى إثبات مقدمات موجبة للمبرهن عليه ذاتية له أولية ، وهى التى يوجد الشئ بوجودها ويرتفع بارتفاعها . والله تعالى أول الموجودات كلاً بيناه وبرهنا عليه وهو فاعلها ومبدعها . فإذاً ليس له أول يوجد فى المقدمات . . . فلا يمكن إذن أن يبرهن عليه بطريق الإيجاب بالبرهان المستقيم . فأما برهان الخلف على طريق السلب فإنما يحتاج فيه إلى إزالة الأسباب والمعانى عنه . كما نقول : إنه ليس بجسم ولا بمتحرك وليس بمحدث ولا بمتكرر ، كما قلنا إنه ليس يمكن أن

يكون للعالم أسباب لا ترتقى إلى واحد . فقد تبين أن برهان السلب أليق الأشياء بالأمور الإلهية وأشبهها بأن تستعمل فيها »

ويرى الفلاسفة المسلمون أنه لا تعارض بين كمال الله وعلمه بالجزئيات ، لأن علم الله لا يتوقف على الجزئيات ، بل الجزئيات هي التي تتوقف على علمه ، أو كما قال ابن سينا : إن الأشياء حصلت لأن الله قد علم بها ، وليس علم الله بها تابعاً لحصولها في حينها . وكذلك لا تعارض بين القول بخلق العالم وقدمه . لأن العالم لم يسبقه زمان وإنما سبقته ذات الله التي لا زمان لها ولا أول لوجودها . فقدم العالم معناه أن أوله كأول الزمان ، وليس معناه أنه مستغن عن الإيجاد

وقال ابن سينا : « إنه ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء . . . لأنه من ذاته يبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ الموجودات التامة بأعيانها وللكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً وتوسط ذلك بأشخاصها . . . »

وقال الغزالي في مناقشة ابن رشد إن تجريد الله من العلم بالجزئيات ومن التأثير في الموجودات ، ومن صفات العقل والإرادة — هو تنزيه يشبه العدم . وإنه لا برهان على أن « الواحد » لا يعقل غير الواحد ولا يصدر عنه غير الواحد . فإن دعوى الفلاسفة في ذلك دعوى لا يثبتها العقل ولا يعتمدون فيها على المشاهدة . ومتى ساموا أن عقل الله أشرف العقول فأشرف العقول لا محالة يتنزه عن الجهل بما تعلمه العقول المخلوقة ، وإن اختلف علم الخالق عن علم المخلوق

أما أصحاب النقل والوقوف عند الحروف فقد سخفوا في فهم الصفات سخفاً ينكره كل عقل سليم . فأثبتوا له أعضاء مجسمة وقالوا بتحيزه في المكان ، وأجازوا رويته بالعين كما نرى المحسوسات ، وبلغ بعضهم من السخف أنه سئل : الله يد ؟ فقال : نعم كيدي هذه ! وليس لهم شأن عند جمهرة المسلمين

وقد توسط أصحاب النقل مع اتخاذ الحجة والبرهان من المعقول فقالوا إن الصفات

متعددة وإن العلم غير القدرة والرحمة غير الجبروت ، وإن اليد هي القدرة ، والوجه هو الوجود ، وليست هي بأعضاء يجوز فيها التجسيم ، ولكن الصفات موجودة والكيفيات مجهولة . فهم يسكون عن البحث في ذات الله لأنه جل وعلا بغير شبيه وليس كمثله شيء . واحتجوا لذلك بسببين : أحدهما أن الدين ينهى عن الخوض في ذلك لما ورد في التنزيل من قوله تعالى : « فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » والسبب الثاني أن التأويل أمر مظنون بالانفاق والخوض في صفات الباري بالظن لا يجوز

وقد أجاز هؤلاء رؤية الله بمعنى العلم الذي يحصل من النظر لا بمعنى الحس الذي يقع على الجسمات

وإجماع المسلمين على أن هؤلاء هم أهل السنة ، وأن معرفتهم بالله هي أسلم المعرفة التي يطالب بها المؤمنون

والواقع أن التسليم في المسائل الإلهية أمر يقتضيه العقل ولا يأباه . لأن القياس إنما يكون فيما يقاس عليه ، وما ليس له شبيه ولا مثيل لا يقاس عليه إلا كان القياس عرضة للخطأ والوهم والقصور... ونحن نعيش في الزمان الذي له ماض وحاضر وغيب مجهول . فكيف نقيس أعمالنا على الموجود الأبدى وليس في الأبد ماض ولا حاضر ولا نقطة يجوز منها الابتداء أو يصير إليها الانتهاء ؟ فكيف نمنع أن يتكلم الله مثلاً عن المستقبل كأنه واقع أو عن الماضي كأنه حاضر ؟ أو يتكلم عن الأمور باعتبار جملتها في الأبد الأبد ونحن لا نرى منها إلا الجزء بعد الجزء والحال بعد الحال ؟

ومن الأمثلة العالية للفكرة الإلهية في الإسلام خطبة وردت في نهج البلاغة ذكرت فيها الصفة بمعنى التمثيل لذات الله لا بمعنى الأسماء الحسنى .

فإن الأسماء الحسنى ثابتة في القرآن الكريم لا ينكرها مسلم . وهذا بعض ما جاء في تلك الخطبة المنسوبة إلى الإمام على رضي الله عنه :

« الحمد لله الذي لا يبلغ من حقه القائلون ، ولا يحصى نعمه العادون ، ولا يؤدي حقه المجتهدون ، الذي لا يدركه بعد العلم ، ولا يناله غوص الفطن ، الذي ليس لصفته حد محدود ، ولا نمت موجود ، ولا وقت معدود ، ولا أجل ممدود ، فطر الخلائق بقدرته ، ونشر الرياح برحمته ، ووتد بالصخور ميدان أرضه . أول الدين معرفته ، وكال معرفته التصديق به ، وكال التصديق به توحيده ، وكال توحيده الإخلاص له ، وكال الإخلاص له نفي الصفات عنه ، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة . فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه ، ومن ثناه فقد جزأه ، ومن جزأه فقد جهله ، ومن أشار إليه فقد حده ، ومن حده فقد عدّه ، ومن قال فيم فقد ضمنه ، ومن قال علام فقد أخلى عنه . كائن لا عن حدث ، موجود لا عن عدم ، مع كل شيء لا بمقارنة ، وغير كل شيء لا بمزايلة ، فاعل لا بمعنى الحركات والآلة ، بصير إذ لا منظور إليه من خلقه ، متوحد إذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده . أنشأ الخلق إنشاءً ، وابتدأه ابتداءً ، بلا روية أجالها ولا تجربة استفادها ، ولا حركة أحدثها ، ولا هامة نفس اضطرب فيها . أجال الأشياء لأوقاتها ، ولاءم بين مختلفاتها ، وغرّز غرائزها ، وألزمها أشباحها ، عالمًا بها قبل ابتدائها ، محيطًا بمحدودها وانتهاها ، عارفًا بقرائنها وأحنائها . »

ولنا أن نقول على الجملة إن هذه الفكرة الإلهية هي فكرة الإجماع في الإسلام . أما الفرق التي تنتمي إلى الإسلام وتقول بالحلول أو بتناسخ الأرواح أو بالوساطة بين الخلق والخالق — فالرأي المتفق عليه أن اعتقادها مخالف للكتاب والسنة وإجماع المسلمين

الفلسفة بعد الأديان الكتابية

نشأت المذاهب الفلسفية بعد الأديان الكتابية متأثرة بها على نحو من الأنحاء :
فإما للموافقة وإما للمخالفة وإما للمناقشة والتفسير
فقد كان الفلاسفة يولدون هوداً أو مسيحيين أو مسلمين ، فيأخذون في التوفيق
بين أديانهم وبين الفلسفة التي تعلموها أو علموها . ومن ألد منهم فالحاده في معظم
الأحيان إنما هو إنكار لعقائد الأديان ، وليس بالمذهب القائم على حدة بمزل عنها ،
وعلى غير علم أو مبالاة بوجودها
وكان أقدم النحل الفلسفية التي شاعت بعد اليهودية والمسيحية مذهب المعرفيين
أو الجنوسيين Gnostics الذي تقدم ميلاد السيد المسيح بزمن قصير
وكان الغرض منه استخلاص المعرفة من جميع العقائد التي كانت يومئذ ممتدة
مرعية بين أمم الحضارة . فأخذ من الجوسية والفرعونية واليهودية والوثنية الأغريقية ،
كما أخذ من فلاسفة اليونان ، ولا سيما فيثاغوراس
ولما شاعت المسيحية آمن بها أكثر المعرفيين وأدخلوا في مذهبهم عقيدة البنية
الإلهية وعقيدة الخلاص على نحو يوفق بين الفلسفة والدين ، وكان إمامهم الأكبر
بعد المسيحية فالنتينوس Valentinus من الأغريق المتصمرين . فافتتح في رومة
(سنة ١٤٠م) مدرسة لتعليم مذهبه وأضاف إليها كثيراً من الشعائر والرموز والتأويلات
وخلاصة « الفلسفة المعرفية » أن عالم الغيب — أو العالم غير المرئي — وجد فيه
منذ الأزل « الأب السرمدي » ومعه الصمت المطلق والحقيقة الأبدية ، وأن الأب
السرمدى أودع العقل في الصمت ، فالعقل ولده ونده لأنه عقله ، ومن ثم كانت
أصول القدم أربعة كما في مذهب فيثاغوراس ، وهي : الأب والصمت والحقيقة
والعقل أو « الكلمة » كما كانوا يسمونه في بعض الأحيان

ويأخذ المعرفيون من المجوسية إيمانها بعنصرى النور والظلام ، ويزيدون عليها أن حجب الظلام تحول بين الإنسان وبين رؤية الله ، ويقولون إنها سبعة آلاف حجاب تمر بها الروح الإنسانية في هبوطها من العالم الأعلى إلى عالم الفساد ... وعملها — وهى فى ثوب الجسد — أن تشق هذه الحجب وترتفع إلى نور الله من جديد . وقد نشأ الشر بخروج روح من الأرواح العالوية من عالم النور إلى عالم الظلام . فكل ما فى عالم الأجساد هو صنع ذلك الروح ، وهذه هى الخطيئة الأصلية فى رأى المعرفيين

وهم يعتقدون أن « المعرفة » هى سبيل الخلاص والرجعة إلى الله ، لأن المعرفة تبدد حجب الظلام حجاباً بعد حجاب ، فلا يبقى فى النهاية غير النور المطلق ، وهو الله والمعرفيون لا ينكرون تعدد الأرباب دون الإله الأكبر وهو « الأب السرمدى » . . . بل يؤمنون بوجود آلهة أخرى بمثابة أرواح نورانية أو أرواح ظلامية ، ويحسبون إله العهد القديم فى عداد هذه الأرواح ولولا أن المعرفة هى أول محاولة عقلية لاستخلاص العقائد من الأديان والفلسفات لما اتصلت لها بالفلسفة علاقة تذكر فى معرض الكلام على المباحث العقلية ، لأنها أشبه بنحل العباد منها بمحوث المفكرين

* * *

وأول مفكر تقدم المفكرين بعد الميلاد وتخلص من هذه التلفيقات الوثنية وواجه الحكمة والدين بعقل الفيلسوف وسليقة المؤمن — هو أفلوطين إمام الأفلاطونية الحديثة ، الذى ولد بإقليم أسيوط فى السنوات الأولى من القرن الثالث للميلاد وهو أجدر فيلسوف أن يحسب من صميم المتصوفة ، أو يقال عنه بغير جدال إنه إمام التصوف الذى امتزجت آراؤه بالطرق الصوفية ولا تزال تمتزج بها إلى هذا الزمان وقد بلغ أفلوطين غاية المدى فى تنزيه الله . فالله عنده فوق الأشباه وفوق الصفات ولا يمكن الأخبار عنه بمحمول يطابق ذلك الموضوع

بل هو عنده فوق الوجود

وليس معنى ذلك أنه غير موجود أو أنه عدم . لأن عدم دون الوجود وليس فوق الوجود . وإنما معناه أن حقيقة وجوده لا تنقاس إلى الجواهر الموجودة ولا تدخل معها في جنس واحد ولا تعريف واحد . فهو « أحد » بغير نظير في وجوده ولا في صفاته ولا في كل منسوب إليه

ويغلو أفلوطين أحياناً فيقول إن الله لا يشعر بذاته . لأنه لا يميز ذاته من ذاته فيعرفها . ولكنه لصفاء وجوده يتنزه عن ذلك التمييز ويتنزه عن ذلك الشعور وبديه أن هذا المذهب يقتضى وسائل متعددة لربط الصلة بين هذا الإله « الأخذ » المطلق الصفاء ، وبين المخلوقات العلية وهذه المخلوقات السفلية --- ولا سيما خلائق الحيوان المركب في الأجساد

وهكذا لزم أفلوطين أن يقول إن الواحد خلق العقل وإن العقل خلق الروح وإن الروح خلقت ما دونها من الموجودات على الترتيب الذى ينحدر طوراً دون طور إلى عالم الهوى أو عالم المادة والفساد

ولست مسألة الخلق مسألة مشيئة في مذهب أفلوطين . بل هى مسألة ضرورة لازمة من طبيعة الخير الذى هو الله . فالخير يعطى ضرورة ويتشأ من عطائه ضرورة شئ من الأشياء ، ولن يكون هذا الشئ إلا أقرب الأشياء إليه ، وإن لم يبلغ مبلغه من الكمال . وهذا ما يسميه بضرورة الفيض أو الصدور

غير أن الإعطاء لا ينقص المعطى في عالم التجريد والصفاء . لأن الفكرة لا تنقص بالإعطاء .. بل تزيد من أخذ ولا تنقص شيئاً من أعطائه ، وأقرب مثال للفيض والصدور في المحسوسات صدور النور من الشمس ، أو صدور الطيف في المرآة من صاحب الطيف . فلا نقص على الإطلاق في مثل هذا الصدور

ولا تزال الروح تخلق ما دونها ثم يصدر عنه مادونه حتى تتلبس الروح الإنسانية بالجسد أو الهوى ... ويتناقض أفلوطين في وصف الشر فيحسبه

تارة من الروح التى تخلق الهيولى ويحسبه تارة من الهيولى التى تهبط بالروح إلى دركها الأسفل ، لأنها سلب محض يهبط بالروح فتجاهده وتبلغ الخلاص بهذا الجهاد ومن هاهنا لزم أفلوطين أيضاً أن يقول بتناسخ الأرواح وبالثواب والعقاب فى أدوار التجسيم . فزعم أن الولد إذا قتل أمه عاد امرأة ليقتلها ابنها فتكفر بذلك عن ذنبها ، وأن الظالم يعود ليظلمه غيره ، وأن الضارب فى عمر من الأعمار يقتص منه ضارب فى عمر جديد

ولا تذكر الروح ما مربها فى أعمارها الأولى . لأن الذاكرة عرض من عوارض التلبس بالأجسام الفانية وما يجرى منها أو عليها . أما الروح المجردة فهى أبدية لا تتغير باختلاف الأعمار عليها ، فلا تستبقى بعد مفارقة الجسد أثراً مما طرأ عليها فيه ويرى أفلوطين أن الله لا يعرف بالعقل وهو فى الجسد . بل تراه الروح وهى فى حالة الغيبوبة لأنها حالة تجاوزت فيها جسدها فتصعد إلى مقام الإلهام . وهى لا تبصر فى تلك الحالة شيئاً يدخل فى نطاق المعقولات ، ولكنها تترجم عنه إذا هبطت من مقام « الأحد » إلى مقام العقل والتفكير

ويخالف أفلوطين سابقه من جماعة المعرفيين فى إنكارهم كل جمال وكل خير فى هذه الخلوقات التى ابتدعها الروح الهابط بالخطيئة من سماء عليين فإنهم يقولون إن المحسوسات كلها — حتى الشمس والكواكب — شرور ونحوس . ويقول هو إن جمالها هو الدليل على مضدورها الأول ، وإنها تستمد الكمال طبقة بعد طبقة من كمال الله

ولم يظهر بعد أفلوطين فلاسفة لم خطر فى التفكير الإلهى غير فلاسفة الإسلام فى الشرق والأندلس وفلاسفة الكنيسة المسيحية . وقد تقدمت خلاصة أقوالهم فى الفكرة الإلهية ، عند الكلام على الأديان الكتابية بعد الفلسفة الإغريقية ثم انطوت القرون فى ظلمات العصور الوسطى إلى القرن السابع عشر الذى

اشتهر فيه ديكارت الفرنسى (١٥٩٦ — ١٦٥٠) ثم القرن الثامن عشر الذى
اشتهر فيه بركلى الايرلندى (١٦٨٥ — ١٧٥٣) وهما بحق مجددا حياة الفلسفة
فى العالم الحديث

فأما ديكارت فهو يرى أن إثبات وجود العالم يتوقف على ثبوت وجود الله ،
فهو لا يتخذ من العالم دليلاً على وجود صانعه — بل يتخذ من وجود الصانع
الكامل الأبدى دليلاً على أن العالم حقيقة وليس بالوهم الباطل

ويرى ديكارت أن وجود النفس ووجود الله حقيقتان ثابتتان بنير برهان . فهو
يقول « أنا أفكر أنا موجود » فيعلم أن النفس موجودة لا شك فيها ، ولا يسوق
هذا العلم مساق القضية المنطقية التى لها مقدمة ونتيجة ، بل يسوقه مساق المعرفة
اللدنية التى يتلقاها مباشرة من الوجود الثابت ، وإن كانت الكلمة التى قرر بها
وجود النفس صالحة لأن تتخذ قضية ذات دليل

وفكرة الكمال المطلق كفكرة « الأنية » حقيقة مباشرة يتلقاها العقل من
مصدرها ، ويستلزمها كذلك بالبرهان الصحيح

فلو لم يكن الكائن الكامل موجوداً لما خطرت فكرته على بال ، ولو لم تخطر
على بال لكان الكائن الذى لا حدود له ضرورة عقلية . لأن وضع هذه الحدود
تصنف لا يقوم عليه دليل

والله كامل مطلق الكمال ، سرمدى مطلق الدوام . خلق الأرواح والأجساد ،
أو خلق الروح والمادة جوهرين مختلفين . وزود المادة بمقدار من الحركة لا يزيد
ولا ينقص ، وجعل لها قوانين أو نواميس لا تخرج منها إلا بإذنه وتقديره . وقد
شاء الله خرق العادات بل يشاء تغيير الحقائق الرياضية والبراهين البديهية ، لأنه هو
خالق كل شئ ، وقدرته تحيط بكل شئ ، وكل ما أراده فهو ممكن وهو معقول
لصدوره منه ورجوعه إليه . ولا يزال الخلق متجدداً بلا انقطاع . لأن الخلق إنما
يقوم بالخالق الدائم ولا يفرغ عمله فى وقت محدود

وقد حاول ديكارت أن يقيم بين العقل والمادة قنطرة تنتقل بها المؤثرات بين هذين الجوهرين المختلفين . فقال إن الغدة الصنوبرية في الدماغ هي الحلقة المتوسطة بين روح الإنسان وجسده . وقد رأينا مما تقدم أن بعض العلماء المعاصرين يؤيدون هذا القول ويدعمونه بالمشاهدة والاستقراء . ولكن ديكارت لم يعن بإيجاد مثل هذه القنطرة بين الله والعالم ، لأنه كما يفهم من مجمل آرائه يرى أن قدرة الله في غنى عن ذلك الوسيط . وقد قال نحميذه لويس دى لافوج إن تأثير الأجسام في الأجسام واقع مفروغ منه ، ولكننا إذا حاولنا فهم الحقيقة التي يقع بها التأثير لم تكن أبسرها من تأثير الأرواح في الأجسام . ولولا الوساطة الإلهية لما وصلت الأفكار نفسها إلى العقول والأرواح

* * *

أما جورج بركلي فلا وجود في رأيه لغير العقل أو الروح ، ولا وجود للمادة في الخارج إلا من عمل العقل الباطن . لأن الصفات التي تنسب إلى الأشياء ليست في الأشياء بل في العقل الذي يدركها . فالامتداد والشكل والحركة وهي الصفات الأولية المنسوبة إلى المادة هي عوارض فكرية لا توجد في خارج العقول . واللون والطعم والصوت هي كذلك إحساس عقلي وليست صفات عاقلة بالأشياء . وإذا قيل له إن الصوت حركة نراها في الهواء قال : ولكن الحركة ترى ولا تسمع . فالصوت إذن من عمل السامع على كل حال

وسخر بعضهم من هذا الإنكار فنظم أبياتاً فكاهية يقول فيها ما نحواه : « إنك أيتها الشجرة لا توجد إن إذا أغمضت عيني ولم أنظر إليك » . فأجابه بركلي قائلاً : « كلا . بل توجد إذا أغمضت عينك لأن الله لا يغمض عينه »

وهذا هو البرهان الأكبر على وجود الله في مذهب بركلي . وهو توقف الموجودات كلها على عقل شامل الإدراك يحتويها . ومن هذا العقل يصل إلى (١٣)

عقولنا علمنا بالموجودات . لأن العقل لا يفهم إلا عن عقل يلقى إليه بالمعرفة .

إذ لا معرفة في غير العقول

قال في أصول المعرفة الإنسانية : « إن التحقق من إدراك وجود الله لأكثر جدا من تحقق وجود الانسان . لأن مؤثرات الطبيعة تزيد زيادة لا نهاية لها على جميع المؤثرات المعزوة إلى الناس »

وقد نظر بركلى في هذا إلى رأى لوك Locke سلفه في الفلسفة الإنجليزية حيث يقول : « إن لنا من المعرفة اليقينية بوجود الله ما يزيد على كل معرفة لم تكشفها لنا الحواس . لا بل يسعنى أن أقول إن يقيننا بوجود إله أقوى من اليقين بوجود أى شىء خارج عنا »

ولكن بركلى كما رأينا قد جاوز رأى لوك في إثبات الوجود للعقل وحده ، وكان أثره في إنشاء الفلسفة المثالية Idealism أعظم من آثار جميع سابقيه

* * *

وخلف ديكارت وبركلى في القارة الأوروبية والجزر البريطانية فلاسفة كثيرون من ذوى الآراء المحدودة في الحكمة الإلهية . أشهرهم سبنوزا وليبنتز في أوربة وهيوم ومل وهاملتون وريد في الجزر البريطانية . عدا فلاسفة ألمانيا الذين ظهروا في القرن التاسع عشر قبل الفلسفة المعاصرة ، وأشهرهم كانت وهيغل وشو بنهور

ومذهب سبنوزا (١٦٣٤ — ١٦٧٧) إن الله والكون والطبيعة جوهر واحد ، لأن الجوهر ما قام بنفسه ، أو هو واجب الوجود ، وهو لا يعتمد

ولهذا الجوهر فكر وامتداد . وكل ما في الوجود من المعقولات والمحسوسات فهو مظاهر للتكر أو للامتداد . فالتكر تبدو مظاهره في عقل الإنسان ، والامتداد تبدو مظاهره في هذه الأجسام

والله علة الأشياء كلها بالمعنى الذى نفهمه من أنه هو علة نفسه . فليس خارج اللانهاية شىء ، والله هو اللانهاية . وإنما الفرق بين الله ومجموعة الظواهر المتفرقة

إن مجموعة الظواهر المتفرقة تمثل الجانب الخلق Natura Naturata وإن الله يمثل الجانب الخلاق Natura Naturans .

فإذا قلنا قائل: إن هذا الإنسان يفكر يفهم سبنوزا أن الله هو الذى يفكر بمقدار ما يتجلى فى ذلك المظهر، وكذلك إذا قلنا إن تلك الشجرة تنمو أو ذلك الكوكب يتألق . فكل ذلك هو مظاهر إلهية تتراءى لنا فى صورة الأعراض لأننا نحن أنفسنا من الأعراض . وسبنوزا لا يصف الله بالإرادة والسمع والبصر والرضى والغضب والحكمة . لأن الله لا يمكن أن يتحول إلى حالة أكبر أو حالة أقل من وجوده فيرضى أو لا يرضى ويريد أو لا يريد . وهو — لأنه جوهر قائم بذاته — ليس وراءه شئ يحتاج إليه . فإذا أسندت هذه الصفات إلى الله وجب أن نقص من أذهاننا كل مشابهة فى الحقيقة أو المجاز بينها وبين الصفات التى نسندها إلى الخلق . وإنما هى أوها منا نحن تمثل لنا هذه المشابهات . ولو أن المثلث عقل نفسه لحظةً لخليل إليه أن الله مثلث الأركان

والله لا يعمل الشر ولا يعلمه . لأنه ليس هنا شر بالقياس إلى اللانهاية . ولكنه يأتى من اكتفاء كل جزء من هذه الأعراض المحسوسة بنفسه كأنه جزء منفصل عما حوله ، أو هو نفي وليس بثبوت . وليس فى حق الله نفي بل كله ثبوت . ولا يعرض النفي إلا للمحدود الذى ينقص ويزيد

والخلق لا يفيد معنى الإنشاء من العدم فى مذهب الفيلسوف . بل هو لازم لزوم الأعراض أو المظاهر للجوهر الإلهى القائم بغير ابتداء . « وكل ما جرى فهو يجرى بقوانين سرمدية فى الجوهر الإلهى مستمدة من ضرورة وجوده على الوجوب ، إذ ليس فى السكون ممكن على الإطلاق . ولكن الأشياء محتومة الوجود والعمل على نحو تستلزمه ضرورة الطبيعة الإلهية . ولا سبيل إلى نشوء هذه الأشياء على أى نحو أو أى نظام يخالف ما وقع . ولهذا لزم أنها وجدت على أكمل الأنحاء والنظم إذ هى نشأت ضرورة من طبيعة على أتم كمال . »

وواضح من هذا أنه لا محل للحربة الإنسانية ولا للشواب والمقاب في هذا المذهب . ولكن الإنسان يترقى فيتحده بالجوهر الإلهي بقدر مقدور أو بالمعرفة و « الحب العقلي » كما سماه . أى حب العارفين الذين استحقوا أن يتجاوزوا مرتبة الأعراض إلى الجوهر الأبدى المطلق الذى يتجردون فيه من التجزء والانفراد

وقد نفى سبنوزا في بعض رسائله أنه يقول بوحدة الله والطبيعة ، وفسر كلامه بأن الله « حاضر » في الطبيعة لا ينفصل عنها ولا تنفصل عنه . لأنه لا انفصال عن اللانهاية ، وهى الله

وعقدة الاشكال كلها — على ما رأينا — هى أن سبنوزا لم يرد أن يفرق بين وجود الأبد ووجود المكان والزمان . فالمكان يأخذ من المكان ، والزمان يلحق بما له حركة تبتدى وتنتهى فى أمد محدود . وليس للانهاية حيز يجوز عليه مكان ولا زمان . فلا تناقض بين كمال الله ووجود الكائنات التى تتحيز فى فضاء محدود أو تجرى إلى أمد محدود

ويعد جوتفريد ويلهم ليننتز (١٦٤٦ — ١٧٢٦) أكبر الكارتيين بحق بين فلاسفة الألمان وفلاسفة القارة الأوروبية على التعميم .

وشعار ليننتز فى مسألة الخلق « أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان » وأن هذا العالم ليس بالعالم الوحيد الممكن فى قدرة الله . فإن قدرة الله لا تنحصر فى ممكن واحد بل تتناول جميع الممكنات . ولكن هذا العالم أحسن العوالم الممكنة التى تقبل الوجود ، وكان فى قدرة الله أن يخلقه بغير شر ولا قبح فيه ، ولكنه يكون إذن بغير خير ولا جال . إذ الخير مرتبط بالشر والجمال مرتبط بأضداده . ومن تمثيله لذلك أن الظلمآن إذا نعم غلبه بالماء البارد القراح شعر بلذة جديرة باحتمال الظلمأ فى سبيلها ويطيب له تكرارها وتكرار ألم الظلمأ الذى يشوقه إليها

وفى الوجود على مذهب ليننتز جواهر لاعداد لها يسميها الوحدات أو الاحاديات

وهي باليونانية موناد Monads : كل منها بمثابة مرآة للوجود كله يختلف نصيبها من تمثيله باختلاف نصيبها من الصفاء والجلاء . وهي لا تتطلب أن يؤثر بعضها في بعض لأنها تعمل جميعاً بقانون واحد مذ كانت كلها منطوية على مثال الوجود كله ، وهي كالساعات التي تدق دقاتها معاً بغير تأثير من إحداها على الأخرى . لأنها متفقة التركيب والحركات

وإذا اجتمعت هذه الوحدات في بنية واحدة كانت لتلك البنية « أميرة » متميزة من تلك الوحدات . وهذه الأميرة لا تحركها ولا تؤثر فيها ولكنها إذا تحركت كانت أصدق الوحدات تمثيلاً لنظام الوجود ، كما تكون الساعة المجولة المتقنة أوضح في رصد الوقت وضبط الحركات من سائر الساعات

وكل هذه الوحدات جواهر بسيطة لا امتداد لها ولا مقياس لها إلا مقياس الحركة المجردة . والله أعلى هذه الوحدات جميعاً ، ومنه تصدر القدرة التي تنتقل إليها على سبيل المحاكاة ، وهي قدرة لا تنقطع عن الخلق ولا يزال صدور الوحدات منها في اطراد

ولو لم تكن وحدات الوجود « بسائط » لكانت المركبات كلها أعراضاً وهو محال . فلا يكون جوهرراً إلا ما هو بسيط ، ولا يكون المركب موجوداً وجوداً صحيحاً إلا باشتماله على هذه البسائط أو الوحدات

وقد امتاز ليننتز بحسن تلخيصه للبراهين المثبتة لوجود الله . فمن تلخيصاته أنه قسم المقررات إلى وقائع زائلة وحقائق أبدية كالحقائق الرياضية ، فاستدل من دوام الحقيقة على حق دائم هو الله . ومن التلخيصات أن وجود الممكنات لا يشتمل على سبب كاف لتعليل وجودها . فنحن نسأل لماذا وجد العالم ؟ فلا نفهم لذلك علة كافية إلا إذا تعلق الأمر بخالق واجب الوجود ، شاء له أن يوجد له حكمة تحسن واجب الوجود

وأكبر الفلاسفة الذين ظهروا في الجزر البريطانية بعد بركلي هو دافيد هيوم

(١٧١١ - ١٧٧٦) ولعله أكبر الفلاسفة المحدثين في القارة الأوروبية

والشك في الحواس وفي طاقة العقل الإنساني هو سمة هيوم في كل ما كتب من المباحث الفكرية . ورأيه في وجود الله يوافق هذه السمة الغالبة عليه . فهو يرى أن إثبات وجود الله لم يكن رغبة من رغبات العقل ولكنه رغبة كبرى من رغبات الضمير والشعور . فالأسباب التي تشكك الفيلسوف في الإيمان هي بمنها أسباب المتدين التي تبعته إلى الإيمان ، وهي الشكايات والآلام والشُرور . وقد تعلق البشر بالله لأنهم يمتصمون بالرجاء وينشدون السعادة ، وكلاهما باعث أصيل في النفس الإنسانية . فليكن هذان الباعثان مناط الإيمان بوجود إله قادر على الإسماع وتلبية الرجاء . وقد عرضنا لأرى جون ستيوارت مل في موضع آخر من هذا الكتاب ، فلم يبق في الفترة التي بين فلسفة هيوم وفلسفة المعاصرين من هو أولى بتلخيص رأيه من ريد الذي ولد في أوائل القرن الثامن عشر (١٧١٠ م) ، وهاملتون الذي ولد في أواخره (١٧٨٨)

وينى ريد فلسفته على الحقائق الدينية التي يقرها الإدراك السليم Common Sense ولا تحتاج إلى برهان ، ومنها وجود المدركات وهي العالم الخارجي ، ووجود القوة المدركة وهي النفس الإنسانية . فلا يمكن عقلاً أن يكون أساس الوجود كذباً أو أن يكون « الوجود » غير موجود وإن أدركناه على غير حقيقة الخفية ، ووجود العالم ووجود النفس هما الدليل على وجود الله . بل وجود الله حقيقة من حقائق الإدراك السليم .. وليست بساطة الاستدلال على الصانع من صنعه مضعفة من قوة الدليل ، لأن الحقائق لا تكتسب القوة بالتنويع والتركيب ، بل أبسطها هو في الواقع أقدمها وأغناها عن الزخرفة والاختراع

وهاملتون يبنى فلسفته في الدين على فلسفته في أصول المعرفة ، وخلاصتها أن الإدراك موقوف على الكيفية . فلا يقبل الإدراك ما ليست له كيفية Unconditioned وقولك إنك تفكر مرادف لقولك إنك تضع حدوداً وشروطاً لما تفكر فيه . فالوجود

الطلق لا يدخل في حيز التفكير ولا تدركه العقول . وليست نتيجة ذلك أننا ننكر الوجود المطلق . لأن معرفتنا بقصور معرفتنا لا ينتج منه أن نجعلها حكماً في الإثبات والإنكار . وإنما تستلزم هذه الحقيقة نتيجة أخرى وهي ضرورة الاعتقاد ، وأنه لازم لإتمام عمل العقل في الإنسان ، ولا يحب هاملتون أن يخلى ضرورة الاعتقاد من أسبابها الفكرية الراجعة . بل يجعلها قضية معقولة قائمة على أن الفرضين المتعارضين أحدهما صحيح لا محالة . . . فنحن إذا أردنا أن نعرف الوجود المطلق — أو نعرف الله — فإما أن يتمثل لنا كأنه « لا نهاية » مكيفة ، أو يتمثل لنا بلا كيفية من الزمان والمكان والصفات . ونحن لا ندرك اللانهاية بحال لأنها غير قابلة للدراك . فليس أمام العقل إلا أن يدركها كما تتصل بالكون . فنتمثل بذلك نوعاً من « الكيفية » لا سبيل إلى غيره ... فهو دون غيره ما يسلمه العقل ويتممه الإيمان

وتعد الفترة التي بين أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر عصر كانت (١٧٢٤ — ١٨٠٤) وهيغل (١٧٧٠ — ١٨٣٠) في الفلسفة الأوربية . لأنهما قد هيمننا بمذهبهما على مسالك التفكير التي شاعت بعدهما في أوربة . . . ولا يزالان يهيمنان عليها إلى العصر الحاضر

كان « كانت » من المؤمنين بالله . إلا أنه يكل الإيمان إلى الضمير ولا يعتمد فيه على البراهين العقلية التي تستمد من ظواهر الطبيعة

فالعقل في مذهب كانت لا يعرف إلا الظواهر الطبيعية Phenomena ولا ينفذ إلى حقائق الأشياء في ذاتها Noumena

والروح فاعلة أبداً وليست مفعولاً أو موضوعاً للمعرفة . فهي عارفة غير معروفة وليست مسألة الإيمان من ثمة مسألة علاقة بين الله والطبيعة ، أو بين الله وهذه الأكوام المادية . ولكنها مسألة علاقة بين الله وضمير الإنسان . فمن ضمير الإنسان إذن نستمد الدليل على وجود الله

وفي ضمير الإنسان شعور أصيل بالواجب الأدبي ، وقسطاس مستقيم يوحى إليه
أن يعامل الناس كما يجب أن يعاملوه
وهذا الوحي الذي أودعه الله النفس الإنسانية ضميرين بإسعاد من يطيعونه وحسن
الجزاء لهم من الله

ولكنهم لا يسعدون في كثير من الأحيان . وقد يسعد الآثمون ويشقى العاملون
بالواجب في هذه الحياة

فلا بد من عالم آخر يتكافأ فيه واجب الإنسان وجزاؤه . وهذا هو البرهان
الأدبي على خلود الروح وحرية الإنسان

وهيجل يؤمن بالله كذلك ولكن على نحو يشبه الإيمان بوحدة الوجود . فليس
في الكون غير العقل ، والعقل هو الكون . والله — وهو العقل المطلق — يتجلى

في الموجودات على سنة مطردة : وهي السنة الثنائية *Dialectic*

وخلاصة هذه السنة أن كل موجود في هذا الكون ينشئ نقيضه ، ثم يجتمعان
في موجود أكل من الموجود الأول . ويعود هذا الموجود الأكل فينشئ نقيضه ...
ويكون هذا التطور سبيلا إلى استيفاء الحقيقة من وجوه عدة ، بدلا من حصرها
في وجه واحد

فهناك التقرير *Thesis* ثم النقيض *Antithesis* ثم التركيب *Synthesis* . وهو
يجمع التقرير والنقيض

وإذا طبقت هذه السنة على مسألة الوجود الكبرى بدأنا بالوجود المطلق ،
وهو التقرير ، ونقيض الوجود المطلق هو العدم ، والتركيب الجامع للوجود المطلق
والعدم هو الصيرورة . لأن الشيء في حالة الصيرورة يكون موجوداً وغير موجود ...
ولا يأخذ في الوجود من ناحية حتى يأخذ في الزوال من ناحية أخرى

ومن الضروري لفهم هيجل في هذه المسألة أن نفهم ما يعنيه بالعدم الذي يقابل
الوجود المطلق

فالوجود المطلق هو الوجود الكامل الذى لا تقيده صفة من الصفات ولا حالة من الحالات ، وخلق الوجود من كل صفة وكل حالة يقابله العدم الذى يعنيه الفيلسوف ومتى حدثت الصيرورة فى الوجود المطلق كان منه الوجود الذى له صفات وأحوال ، وهو يتطور على السنة المتقدمة من تقرير ، إلى نقيض ، إلى تركيب وقد تجلى الوجود المطلق فى هذه التطورات حتى بلغ طور الإنسان ، وهو طور الوعى أو إدراك الوجود لنفسه . ولا يزال الوجود المطلق متجلياً حتى يشمل الوعى كل موجود

فالصيرورة قنطرة بين الكمال المطلق ، والعدم المطلق ، لا بد منها لإخراج هذه الموجودات المحدودة التى ليست بكاملة ولا معدومة والله هو كل هذا الوجود سواء فى كماله المطلق أو فى تجليه فى كل محدود من هذه الكائنات

* * *

ومن البدية أننا لا نستقصى بهذه المجالة كل رأى لكل فيلسوف ظهر فى المصور الحديثة . فذلك شرح يطول ولا تدعو إليه الحاجة فيما نحن فيه . ولكننا توخينا أن نكتفى بالفلاسفة الذين فصلوا آراءهم ومذاهبهم فى المسألة الإلهية ، وأن نكتفى من هؤلاء بمن يعمرون عن جوانب النظر المتعددة ، ولا نحصرهم جميعاً على سبيل الاستقصاء

وقد عرفت لغير هؤلاء الفلاسفة آراء تستحق الإلمام بها لأنها تعبر عن وجهات نظر لم تذكر كلها فيما أسلفناه وأحقها بالذكر هنا رأى نيوتن الإنجليزى وكونت الفرنسى ، وأولهما مؤمن وثانيهما لا يثبت الله ولا ينفيه

أما رأى نيوتن فهو أننا لا نصف العالم بالإحكام والإنقان لنستدل بإحكامه وإتقانه على وجود صانعه وهو الله . فإن هذا الدليل ينطوى على تناقض فى رأى الفيلسوف ،

لأن العالم المحكم المتقن يستغنى بقوانينه ونواميسه عن العناية الإلهية بعد خلقه... والإيمان بالله قائم على الإيمان بالعناية التي تحيط بالخلق في كل حين . فوجود النقص في العالم لا ينفي وجود الصانع الحكيم . بل وجود هذا الصانع الحكيم يقتضى أن يكون العالم مخلوقاً لا يبلغ الكمال كله ، ويفتقر إلى موجدته على الدوام

ويسخر لينتز بعالم نيوتن . لأن لينتز كما تقدم يرى « أنه ليس في الإمكان أبدع مما كان » . . . ويقول إن عالم نيوتن كالساعة التي تحتاج إلى إدارة اللوالب وإصلاحها من حين إلى حين . وجلت صنعة الله عن مثل هذا الصنيع

وخير ما يستفاد من هذه المقابلة بين العقليين الكبيرين أن المسألة أكبر من أن يحاط بها في تفكير واحد . وأنها قابلة للرأيين معاً بعد التدبر والإنعام

فذهب لينتز لا ينفي أن العالم ناقص كما تكون جميع « الممكنات » . فكون العالم « أحسن عالم ممكن » لا يخرج من عداد الممكنات التي لا تبلغ في الكمال مبلغ واجب الوجود

وكون العالم محكماً متقناً على أى معنى من معانى الإحكام والإتقان لا يسوغ الاعتراض من جانب نيوتن . بل يحتاج إلى تكملة من رأى الفلاسفة الآخرين الذين يقولون أن الخلق عمل مستمر وليس بعمل منقطع في وقت ينتهى إليه . فلا يزال الوجود قائماً بقدرة الله لأنه لا يستقل بكيانه أبداً ولا ينحصر كيانه في وقت من الأوقات .

وأوجست كونت إمام الفلسفة الوضعية يقول إن البشر يتقدمون من طور الدين إلى طور الفلسفة إلى طور العلم الوضعى... ثم يعتمدون على هذا العلم وحده في كل معرفة يدركونها ، ولا وسيلة إلى الإدراك غير التجربة والمقابلة والاستقراء

ومهما يجهد العقل فلن يصل إلى حقيقة بغير هذه الوسيلة . فإدراك المسائل الغيبية من وراء أمد العقول . وقد تستغنى العقول عن إدراكها لأنها لا تغير حياتها على هذه الأرض... وهى حياة قائمة على التجارب في حدود العلوم من القوانين والنواميس

وليس أمامنا غاية مثالية نتجه إليها بالإيمان ونثبتها بوسائل المعرفة الميسورة غير
« سعادة الإنسانية » وتقديس أمثلتها العليا في الخير والحق والجمال

ومن الجديرين بالتقديس أنبياء الماضي وأئمة الإصلاح في كل جيل . لأنهم
خدموا الإنسانية وزودوها بالأمل والعزاء وفتحوا لها طريق الاستقامة والعمل
المشكور ، وقد جعل لكل نبي من هؤلاء الأنبياء ، موعداً يذكر فيه وشعائر مرعية
لعبادة الإنسانية في ذكراه

وخير ما يستفاد من مذهب كونت أن الدين حاجة إنسانية لا غنى عنها ،
وأن الله كما قال قولته لم يكن موجوداً لوجب إيجاداً في العقل والضمير . ويبقى
أن كونت يتخطى الركن الأكبر من أركان الإيمان وهو الصلة بين النوع البشري
وعالم اللانهاية . . . فإذا كانت الصلة بين الإنسان واللانهاية تنقطع لأن اللانهاية
لا يحاط بها في العقول فمعنى ذلك أن « اللانهاية » لن يؤمن بها لأنها لانهاية . وأن
الكمال المطلق لن يؤمن به لأنه كمال مطلق . وأن يكون السبب المستحق
للإيمان هو السبب المبطل للإيمان في رأى فيلسوف العقل والتجربة . وما كان العقل
والتجربة اينكرا قولاً هو أحق بالإنكار من هذا الرأى العجيب . وأصح من هذا
أن يقال : إن الكمال المطلق لا يحاط به . ولكن هناك وسيلة للإيمان به غير تجارب
العلوم وحدود المنطق ، وقد وجدت هذه الوسيلة فعلاً ولم يقتصر القول فيها على أنها
فرض من الفروض

التصوف

لا بد من فصل خاص عن التصوف بين فصول الكلام على الفكرة الإلهية ، لأنه ينفرد بتفسيرات في هذا الموضوع لا تتواتر في العقائد العامة ولا تشبه المذاهب العقلية التي يذهب إليها الفلاسفة

وهو ملكة فردية يستعملها بعض الأحاد ولا تشيع في الجماعات ، وقد توصف « بالعقريّة الدينية » إذا بلغت مرتبة التأصل والابتكار

ومن لغو القول أن يقال إن هذه العقريّة هي نوع من التسامى بالفريزة النوعية أو الجنسية ، لكثرة ما يرد في أقوال للتصوفة من عبارات الغزل وكنائيات الوجد والشوق والهيام

فهم في الواقع يكثر من هذه العبارات والكنائيات ، ويتكلمون عن الوصل والمهجر والشوق والدلال كما يتكلم العشاق في قصائد الغزل والمناجاة فيقول الخلاج مثلاً : « يا أهل الإسلام ! أغيثوني . فليس يتركني ونفسي فأنس بها وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها . وهذا دلال لا أطيعه » وتقول رابعة العدوية :

أحبك حين حب الهوى وحب لأنك أهل لذاكا

ويبرز هذا المعنى كل البروز حيث يقول ابن عربي في حلم رآه :

« رأيت ليلة أنى نكحت نجوم السماء كلها فما بقي منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة روحانية ، ثم لما أكلت نكاح النجوم أعطيت الحروف فنكحتها ، وعرضت رؤياي هذه على من عرضها على رجل عارف بالرؤيا بصير بها . . . فقال : صاحب هذه الرؤيا يفتح له من العلوم العلوية وعلوم الأسرار وخواص الكواكب ما لا يكون لأحد من أهل زمانه »

فهذا وأشباهه كثير في أقوال أهل التصوف الذين امتازوا بالعبقريّة الدنيّة
هذا الامتياز

ولكنهم لا ينفردون بهذه الحالة بين أصحاب العبقریات . فإن ما يصدق عليهم
يصدق على عباقرة الفن وعباقرة الحرب وعباقرة المعرفة على التعميم فما من
أحد من أصحاب هذه العبقریات إلا لوحظ في تكوين مزاجه اختلاف قوى
يمس الغريزة النوعية أقوى مساس . فمنهم من يفرط فيها ومنهم من يهملها ، ومنهم
من يصاب بالعمى ومن يولد له أولاد يموتون في الطفولة أو يولد له الإناث دون الذكور،
ومنهم من يرتبط وحيه الفني بماطفة من عواطف الحب تشغله في الحقيقة والخيال .
فاذا قلنا إن العبقريّة كلها نوع من التسامى بالغريزة النوعية بقى أن نعرف دواعي
التمييز بين عبقرية المتصوف وعبقرية الفنان وعبقرية العالم وعبقرية القائد الفاتح
والسياسي القدير . وإنما نذكر الواقع فنفهم الحقيقة في هذا الأمر على وجهه المستقيم .
والواقع من جهة هو أن العبقريّة « يقظة وتنبه » وأن الغريزة النوعية عميقة القرار
في تركيب كل بنية حية . فلا تديقظ النفس في أعماقها إلا تنهت معها تلك الغريزة
فبرزت بتعبيراتها على نحو من الأنحاء . والواقع من جهة أخرى أن العبقريّة خدمة
للنوع كله من جانب الخلق العقلي أو الروحاني لا من جانب الخلق الحيواني أو جانب
التوليد . فلا عجب أن تنازع الغريزة النوعية مكانها وأن تنمو واحدة منهما « على
حساب » الأخرى . . . ولا عجب أن تتلاقيا على حال من الأحوال وكلتاهما موهونة
بطلب التجديد والدوام في نوع الإنسان

فالتسامى بالغريزة النوعية لا يفسر لنا التصوف أو العبقريّة الدنيّة ولا يفسر لنا
البراعة الحربية أو القدرة على نظم الشعر ونحت التماثيل وتنسيق الألحان وكشف
القوانين العامية أو الرياضية . وإلا لكانت كل هذه العبقریات سواء في المعدن
والقدرة ، ولم يكن هنالك فرق بين الشاعر الفاتح والرياضي والموسيقيار . وليس ذلك
بتفسير وتوضيح . بل هو الابهام كل الابهام

إنما التصوف — أو العبقرية الدينية — قدرة على الشعور بحقائق الدين والعبادة ، وهو كجميع العبقریات قلق يتطلب الراحة بالتعبير عن نفسه ، والتوفيق بين النقائص التي تعتريه والشكوك التي تساور الضمير فيما يجب عليه

وقد أصاب الغزالي حين سمى هذه العبقرية بالذوق والسلوك ، ولا نحسب أننا نختر في وصف قلق النفس ونوازعها إلى التصوف كلاماً هو أصدق من كلامه في التعبير عن هذه الحالة ، حيث قال في كتابه المنقذ من الضلال :

« ثم تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت فتيقنت أني على شفا جرف هار وأنى قد أشفيت على النار إن لم أشتغل بتلافي الأحوال . فلم أزل أتفكر فيه مدة وأنا بعد على مقام الاختيار : أصم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً وأحل العزم يوماً وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى ، لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة إلا ويحمل عليها جند الشهوة حلة فيفتريها عشيّة . فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام ومنادى الإيمان ينادى : الرحيل الرحيل ! فلم يبق من العمر إلا قليل وبين يديك السفر الطويل ، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل . . . ثم يعود الشيطان ويقول : هذه حالة عارضة وإياك أن تطاوعها فإنها سرية الزوال . . . فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قرىباً من ستة أشهر . وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار . إذ قفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تعظيماً لقلوب المختلفين إلى فكان لا ينطق لساني بكلمة ولا أستطيعها البتة . ثم أورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب بطل ممة قوة الهضم وقرم الطعام والشراب فكان لا ينساع لي شربة ولا يهضم لي لقمة . وتمدى إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طعمهم . . . فلا سبيل إلى العلاج إلا بأن يتروح السر من الهم الملم . ثم لما أحسست بمعجزى وسقط اختياري التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له ، فأجابني الذي

يجيب المضطر إذا دعاه وسهل على قلبى الإعراض عن الجاه والمال والأهل والولد والأصحاب ، وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أورى فى نفسى سفر الشام . . .
ففارقت بغداد وفرقت ما كان معى من مال ولم أدخر إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال .»

ويختلف المخرج من هذه الحيرة باختلاف مزاج الصوفى وتكوينه . فإذا غلب عليه الشعور طلب سلام النفس بالزهد والتخلى عن العلاقات واستراح إلى سكينته التسليم ، وإذا غلب عليه العقل والبحث طلب سلام النفس من طريق المعرفة التى ترفع النقائص ، وتجمع الخواطر إلى وحدة يطيب للعقل أن يستقر عليها .
وهؤلاء هم الذين يقولون مع معروف الكرخى إن التصوف هو معرفة الحقائق الإلهية . ويكثر فيهم الاشتغال بالفلسفة وتأويل مذاهبها ، ولكنهم ينقلونها من الفكر إلى الشعور ويحاولون أن « يحسوها » كاحساس المرء بالكائنات التى يتعلق بها الحب ويشهد عليها الجمال .

وكل فكرة يؤمن بها الصوفية . تنطوى فى فكرة واحدة أصيلة شاملة لكل ما عداها : وتلك هى بطلان الظواهر وقيام الحقيقة فيما وراءها .
فمن قديم الزمن قال الفلاسفة إن هذه المادة المتغيرة خداع من الحس وإن جوهر الوجود الصادق إنما هو العقل السرمدى الذى لا تغير فيه ، أو هو الروح السرمدى كما يرى بعض الفلاسفة الذين يوحدون العقل والروح .

ولكن التصوف هو الشعور بهذه الحقيقة لا مجرد التفكير فيها . وسبيل المتصوف إلى ذلك هو الإعراض عن هذه الظواهر بالزهد فيها والتنصل منها . فهى الحجب التى تستر الحقيقة الإلهية عن النفس البشرية . وكلها باطل تتكشف عن وهم زائل .
إذ لا موجود كما قال ابن عربى « إلا الله ، ولا يعرف الله إلا الله »

ومنهم من يعلو فيقول بوحدة الوجود ويقول إن الله هو جميع هذه الموجودات ، وإنها ليست فيه على سبيل التجزئة والتفرقة ولكنها تكن فيه كما يكن

الربع والنصف في الواحد . فليس هو كله وليس هو منفصلاً عنه وليس هو موجوداً على التحقيق ، ولكنه موجود بالإضافة إلى وجود الله ، أو أن وجوده كوجود الفرد بالنسبة إلى حقيقة النوع . فهو ليس بـمعدوم ولكنه لا يزيد تلك الحقيقة ولا يفصل عنها

وليس في الـكون قبح أو شر عند هؤلاء المتصوفة إلا بالمقابلة بين بعض الموجودات وبعضها دون الوجود المطلق الذي لا يقبل التعمين والمقابلة ، ولا توجد الأشياء بالنسبة إليه وجود الانفصال والتخصص والموافقة والنفور . كما قال بهاء الدين العاملي : « إن نجاسة الأشياء وتذورها ليست وصفاً ثابتاً لها في أنفسها ، فإن كل طبيعة متميزة لها ملاءمة بالنسبة إلى البعض ومنافرة بالنسبة إلى البعض الآخر . وذلك من آثار ما به الاشتراك وما به الاختلاف الواقع من التعمين . فأيهما غلب ظهر حكمه من الملاءمة والمنافرة . والنجاسة الواقعة في بعض الأشياء إنما هي بالنسبة إلى ما يقابلها من الطبائع التي وقعت بينها أسباب المخالفة . فهي لا تثبت لشيء إلا بالنسبة إلى ما يقابلها ، لا بالنسبة إلى الإطلاق والمطلق فهي وما يقابلها مما سمى نظافة على السوية بالنسبة للمطلق . . . »

والمتصوفة في النظر إلى هذه الأشياء فريقان : فريق يرى أن « الكشف » حاضري تحقق باحتجاب هذه الموجودات الباطلة ، ومنها معالم الشخصية الإنسانية . فإذا غاب الإنسان عن حسه وعن محسوساته فهو في حضرة الله ، وإذا استولى الحق على قلب أخلاه من غيره كما قال الخلاج « وإذا لازم أحداً أفناه عن سواه » وذلك هو الفناء في الله بلغة أبي يزيد البسطامي ، أو حب الذات للذات كما يقول ابن الفارض :

وما زلت إياها وإيأي لم تزل ولا فرق . بل ذاتي لذاتي أحببت
ويستوى في هذا الشعور متصوفة الشرق والغرب من جميع الأديان . فانتفاء الشعور بالموجودات الباطلة هو الشعور بالله عندهم ، لأن الشعور بالباطل هو

الذى يحجب الشعور بالحقيقة . قالت القديسة تريزا St Tereza : « فى الفترة التى تتحد فيها الروح تتجرد الروح من كل شعور . وإذا استطاعت أن تشعر فهى لا تشعر بشيء معين . فلا حاجة بها إلى حيلة لحجز العقل عن التفكير ، لأنها تظل مأخوذة فى سكينتها حتى لتجهل ما تحب وما تريد . أوهى بالإيجاز فى حكم الميتة بالنظر إلى أشياء هذه الدنيا ، ولا تعيش إلا فى الله »

وكان اكهارت Eckhart يسمى الله الذى يشعر به فى هذه الحالة : « باللاشئ الذى لا يسمى » . . . ولا يقصد باللاشئ نفي الوجود . بل يقصد به نفي الأشياء المعينة التى تحمل الأعيان والأسماء

قالت كرسيتيان شلدرب Schilderups فى وصف مثل هذه الحالة : « هى السعادة بغير شاغل ولا علاقة . فى انسجام مطلق . لا تفكير فيه ، ولست فيه نفساً فردية .. بل أنا إذا مشيت مشيت ولا شيء غير مجرد المشى هناك . لا رغبة ، لا حاجة فى كل ما هناك . وإنما هو شعور واضح بأنك أنت شيء واحد مع كل شيء . فأنا فى تلك الحالة ليست إلا كل شيء آخر . أنا النور ، أنا الثلج ، أنا ما أسمع وما أرى »
أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
وليس جميع المتصوفة من هذا الفريق ، أى من الفريق الذى يغيب عن الموجودات لينفذ إلى حقيقة الوجود . فإن فريقاً غيرهم من كبار المتصوفة يرى أن نفي الحس لا يكفى للوصول إلى الله ، وأن الله ظاهر فى موجوداته فالوصول إليه عمل وعلم بتلك الموجودات

وفى كل شيء له آية تدل على أنه الواحد

وهناك طريقة إلى الحقيقة الإلهية من داخل النفس وطريقة إليها من داخل العالم ، ولا تغنى واحدة منهما عن الأخرى كل الغناء

ولكن الفريقين يتفقان فى طريقة واحدة هى طريقة « الحب الإلهى » الذى يشمل العقل والشعور . فكلهم يلتمس فى الحب شفاء من الحيرة وحلاً للنقائص

واقتراباً من الحقيقة التي تحول دونها نوازع البغضاء ومطامع العيش وانحصار النفس في النفس انحصاراً يسد عليها منافذ الوجود المطلق العظيم

كانت لقلبي أهواء مفرقة فاستجمعت مذراتك العين أهوائى

والمعول في جميع العبقریات -- لا في العبقرية الدينية وحدها -- على المعنى المعبر عنه لا على التعبيرات اللفظية التي ترد على لسان هذا العبقرى أو ذاك

فالشاعر الذى يستهويه صفاء الماء فيقول لنا إن في جوف البحر عرائس تغويه باللمح وتغريه بالوثوب إليه -- يعبر لنا عن حقيقة نحسها وإن كذبنا ألفاظه وحروفه والموسيقى الذى تستهويه بهجة الربيع ينقلها إلينا بألحانه وأصواته ، وإن كانت الرياحين والنسمات والأمواه شيئاً غير الأصداء والأصوات

والعبقرية الدينية ظاهرة في الآحاد -- مع ظهور الأديان في الجماعات -- فلا شك في دلالتها الجوهرية وإن كانت عباراتها اللفظية محلاً للخلاف بل للإنكار في كثير من الأغراض . لأننا لم نعرف في نفس الإنسان عبقرية قائمة على العدم ، خلواً من المعاني والقيم ، فلا يسعنا أن نصرف العبقرية الدينية من عالم الحقيقة أو نصرف دلالتها التي تلح بها على عقولنا وضائرتنا ، لأن بعض أصحابها تموزه سلامة البنية أو دقة التعبير أو يشذ بأعماله وأقواله عن عادات الجماعات والأمم . فكل العبقریات -- وليست العبقرية الدينية وحدها -- سواء في هذه الخصلة . وتبقى دلالة العبقرية في النهاية بعد كل تعقيب وتحليل . ودلالاتها التي تلزم من وجودها : أنها تعبر عن حقيقة إلهية من وراء الحجاز والرمز والكناية وتعدد الصور والأساليب في التصوير والتعبير

براهين وجود الله

في رأينا أن مسألة وجود الله مسألة « وعى » قبل كل شيء

فالإنسان له « وعى » يقينى بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية ، ولا يخلو من « وعى » يقينى بالوجود الأعظم والحقيقة الكونية ، لأنه متصل بهذا الوجود ، بل قائم عليه والوعى والعقل لا يتناقضان ، وإن كان الوعى أعم من العقل فى إدراكه ، لأنه مستمد من كيان الإنسان كله ، ومن ظاهره وباطنه ، وما يعيه هو وما لا يعيه ، ولكنه يقوم به قياماً مجملًا محتاجاً إلى التفصيل والتفسير

ونحن نخطئ فهم العقل نفسه حين نفهم أنه مقصور على ملكة التحليل والتجزئة والتفتيت ، وأنه لا يعمل عمله الشامل إلا على طريقة التقسيم المنطقى وتركيب القضايا من المقدمات والنتائج وإثباتها بالبراهين على النحو المعروف

فالعقل موجود بغير تجزئة وتقسيم

وهو فى وجوده ملكة حية تعمل عملاً حياً ولا يتوقف عملها على صناعة المنطق وضوابطه فى عرف المنطقيين

وهو فى وجوده هذا يقول « نعم » ويقول « لا » ويحق له أن يقولها مجملتين فى المسائل الجملة على الخصوص

وقد يخطئ القول فى بعض الأشياء ولا يضمن الإصابة فى كل شيء . ولكن الخطأ ينبئ العصمة الكاملة ولا ينبئ الوجود . فقد يكون العقل الجمل موجوداً عاملاً وهو غير معصوم عن الخطأ الكثير أو القليل ، ولن يقدر ذلك لا فى وجوده ولا فى صلاحه للتفكير لأن « التقسيم المنطقى » يخطئ أيضاً كما يخطئ العقل الجمل فى أحكامه الجملة ، ولا يقال من أجل ذلك إن التقسيم المنطقى غير موجود أو غير صالح للتفكير

فإذا قالت البدهاة العقلية : « نعم . هناك إله » فهذا القول له قيمة في النظر
الإنسانى لا تقل عن قيمة المنطق والقياس ، لأنها قيمة العقل الحى الذى لا يرجع
المنطق والقياس إلى مصدر غير مصدره أو سند أقوى من سنده . وقد كان العقل
المجمل أبداً أقرب إلى الإيمان أو أقرب إلى قوله « نعم » فى البحث عن الله ، ولم
يستطع التقسيم المنطقى أن يقول « لا » قاطمة مانعة فى هذا الموضوع
ويبقى بعد ذلك أن « الوعى » أهم من العقل المجمل وأعمق منه وأعرق فى أصالة
وجوده مع الحياة الإنسانية منذ نشأتها الأولى ، ونعتقد أن الوعى الكونى المركب
فى طبيعة الإنسان هو مصدر الإيمان بوجود الحقيقة الكبرى التى تحيط بكل موجود
وللإنسان وعى بما فى الكون من جمال ، وله وعى بما فيه من نظام ، وله وعى
بما فيه من أسرار وألغاز وغيوب . فإذا احتجب الجمال عن أناس وأسفر لأناس
آخرين فليس ذلك بقادح فى وجوده أو صدق الإحساس بمعانيه ، وإذا تناسقت
البدائه « الرياضية » والنظم الكونية فى بعض العقول فليس يقدح فى هذا النسق أنه
مضطرب أو مفقود فى غيرها من العقول ، وإذا خيل إلى فريق من البشر أن هذا
الكون السرمدى خلو من الأسرار والغيوب فليس لهذا الفريق حق الاستئثار
بالتصديق دون الفريق الذى يستشعر تلك الأسرار والغيوب ويبادلها المكاشفة
والمناجاة ، وليست « لا » أحق بالتصديق من « نعم » لأنها إنكار . إذ أن
الإنكار فى المسائل السرمدية هو الادعاء الذى يطالب صاحبه بالدليل . وما زالت
صورة الكمال المطلق مقترنة بصورة الحقائق السرمدية فى بدائه العقول . فالذى يقول
إن الحقيقة السرمدية الكبرى يمكن أن تكون قاصرة فى هذه الصفة أو يمكن أن
يتخيلها العقل بغير كمال وإطلاق فهو الذى يدعى ما يناقض البدائه ولا يقوم عليه دليل
ونحن إذا رجعنا إلى تاريخ الإيمان فى بنى الإنسان وجدنا أن اعتماده على
« الوعى » الكونى أعظم جدا من اعتماده على القضايا المنطقية والبراهين العقلية ،
وأنه أقوى جداً من كل يقين يتأتى من جانب التحليل والتقسيم ، ولم تكن

الفلسفة نفسها في عصورها القديمة معنية بإقامة البراهين على وجود الله للإقناع بمعية والتوسل إلى إيمان . وإنما كان الكلام في وجود الله عند الفلاسفة الأقدمين من قبيل الكلام على مباحث العلوم وتفسير الظواهر الطبيعية . فأرسطو مثلاً لم يثبت وجود الله ليقنع به منكرًا يدين بالكفر والإلحاد ، ولكنه أثبتته لأن تفسيره لظواهر الكون لا يتم بغير هذا الإثبات ، ولم يحاول أن يقنع به أحداً في زمانه على طريق التدين والإيمان

فليس وجود الله عند أرسطو وأمثاله مسألة دينية أو مسألة غيبية يختلف الأمريها بين الإثبات والنفي كاختلاف الهدى والضلال ، ولكنها حقيقة عقلية كالخفاقي الهندسية التي يتم بها تصور الحركات والأشكال في الأفلاك والسموات ولما ظهرت الأديان الموحدة كان الجدل في صفات الله أكثر وأعنف من الجدل في وجوده . فقضى اللاهوتيون زمناً وهم لا يشعرون بالحاجة إلى إقناع أحد بوجود خالق هذه الخلقوات ، ولم يشعروا بهذه الحاجة إلا بعد اختلاط العقائد الدينية بالآراء الفلسفية ، ومناظرتهم للمناطقة والمتفلسفين في صناعة الجدل والبرهان

وقد أسفرت مباحث الفلاسفة المؤمنين عن براهين مختلفة لإثبات وجود الله بالحجة والدليل ، ونحسب أننا نضعها في موضعها حين نقرر في شأنها هذه الحقيقة التي يقل فيها التشكك والخلاف : وهي أن البراهين جميعاً لا تنفي عن الوعي الكوني في مقارنة الإيمان بالله والشعور بالمعية الدينية ، وإن الإحاطة بالحقيقة الإلهية شيء لا ينحصر في عقل إنسان ولا في دليل يتمخض عنه عقل الإنسان ، وإنما الترجيح هنا بين نوعين من الأدلة والبراهين ، وهما نوع الأدلة والبراهين التي يعتمد عليها المؤمنون ، ونوع الأدلة والبراهين التي يعتمد عليها المنكرون ، فإذا كانت أدلة المؤمنين أرجح من أدلة المنكرين فقد أغنى الدليل غناءً وأدى القياس رسالته التي يستطيعها في هذا المجال ، وهي في الواقع أرجح وأصلح للإقناع بالفكر — فضلاً عن الإقناع بالبدهاة — كما يبدو من كل موازنة منصفة بين الكفتين .

ولا يخفى أن قاعدة الإثبات والنفي في مناقشات الخصوم لا تنطبق على هذا الموضوع الجليل. فليس للعقل البشرى خصومة في الإثبات ولا خصومة في الإنكار... وليس على أحد عبء الدلائل كله ولا على أحد عبء الإنكار كله في البحث عن حقيقة الوجود، وليس المنكر أن يسريح في مرقدته ليقول المؤمن: إنها قضيتك فأبحث عنها وحدك واجهد لها جهدك ثم أيقظني لتسمع مني ما أراه فيما تراه... فر بما كان المنكر هنا هو صاحب الادعاء وهو أحق الخصمين بالجهد في طلب الدليل. لأنه إذا قال إن المادة قادرة على كل تدبير نراه في هذا الكون فليس كلامه هنا مجرد إنكار لوجود الله أو التزام للخطئة الوسطى بين الإثبات والإنكار

* * *

ونحن لا نحصى هنا جميع البراهين التي استدلت بها الفلاسفة على وجود الله فإنها كثيرة يشابه بعضها بعضاً في القواعد وإن اختلفت قليلاً في التفصيلات والفروع، ولكننا نكتفي منها بأشيعها وأجمعها وأقر بها إلى التواتر والقبول، وهي: برهان الخلق، وبرهان الفاية، وبرهان الاستكمال أو الاستقصاء، وبرهان الأخلاق أو وازع الضمير

أما برهان الخلق — ويعرف في اللغات الأوروبية باسم البرهان السكوني The cosmological argument — فهو أقدم هذه البراهين وأبسطها وأقواها في اعتقادنا على الإقناع. وخلاصته أن الموجودات لا بد لها من موجد، لأننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره ونرى غيره هذا يتوقف على موجود آخر دون أن نعرف ضرورة توجب وجوده لذاته، ولا يمكن أن يقال إن الموجودات كلها ناقصة وإن الكمال يتحقق في الكون كله، لأن هذا كالتقول بأن مجموع النقص كمال، ومجموع المتناهيات شيء ليس له انتهاء، ومجموع القصور قدرة لا يمتريها القصور. فإذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلا بد لها من سبب يوجبها ولا يتوقف وجوده على وجود سبب سواه

ويسمى هذا البرهان فى أسلوب من أساليبه المتعددة ببرهان الحرك الذى لا يتحرك ، أو الحرك الذى أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها ، ومنها الحركة بمعنى الانتقال من مكان إلى مكان ، والحركة بمعنى الانتقال من حال إلى حال ، والحركة بمعنى الانتقال من حيز الإمكان إلى حيز الوجود ، أو من حيز القوة إلى حيز الفعل ، وغوى البرهان أن المتحرك لا بد له من محرك ، وأن هذا الحرك لا بد أن يستمد الحركة من غيره . . . وهكذا إلى أن يقف العقل عند محرك واحد لا تجوز عليه الحركة لأنه قائم بغير حدود من المكان أو الزمان ، وهذا هو « الله »

وجواب الماديين على هذا البرهان أنه لا مانع أن يكون الحرك الأول مادياً أو كونياً وأن يكون وجوده أبدياً أزلياً بغير ابتداء ، ولا انتهاء . لأن قدم العالم أمر لا يأباه العقل ولا يستحيل فى التصور ، وحدوثه مشكلة تستدعى أن نسأل : ولم كان بعد إن لم يكن ؟ وكيف طرأت المشيئة الإلهية بإحداثه وليست مشيئة الله قابلة للطرد . ولا لتغير الأسباب والموجبات ؟

ومن هؤلاء الماديين من يجزم بأن هذا الكون كله لا يحتوى شيئاً واحداً يلجئنا إلى تفسيره بوجود غيره ، ولا استثناء عندهم فى ذلك للنظام ولا للعقل ولا للحياة فمن أقوالهم أن المصادفة وحدها كافية لتفسير كل نظام ملحوظ فى الكائنات الأرضية ، وضربوا لذلك مثلاً صندوقاً من الحروف الأبجدية يعاد تنضيده مئات المرات وألوف المرات وملايين المرات على امتداد الزمان الذى لا تحصره السنين ولا القرون ، فلا مانع أن هذه التنضيدات تسفر فى مرة من المرات عن إيذاة هوميروس أو قصيدة من الشعر المنظوم والكلم المفهوم ، ولا عمل فى اتفاق حروفها على هذه الصورة لغير المصادفة الواحدة التى تعرض بين ملايين الملايين من المصادفات .

وهكذا نكون المادى فى اضطرابه المشتت الذى تعرض له جميع المصادفات الممكنة

في العقول ، فلا مانع في العقل أن تسفر مصادفة منها عن نظام كهذا النظام وتكوين كهذا التكوين في عالم الجداد أو في عالم الحياة وهذا المثل نفسه ينقض دعوى قائله ويستلزم فرضاً غير فروض المصادفات التي تتكرر على جميع الأشكال والأحوال

فقد فاتهم أنهم قدموا الفرض بوجود الحروف المناسبة التي ترتبط بعلاقة اللفظ وينشأ منها الكلام المفهوم ، فإن وجود الفاء والياء واللام والسين والواو مثلاً لا يكون قبل وجود كلمة أو كلمات تشتمل على هذه الحروف . فمن أين لهم أن أجزاء المادة المتماثلة ترتبط بينها علاقة التشاكل أو التشكيل على منوال العلاقة التي بين الحروف الأبجدية ؟ ومن أين للمادة هذا التنوع في الأجزاء ؟ ومن أين لهذا التنوع أن تكون فيه قابلية الاتحاد على وجه مفهوم ؟

وفاتهم كذلك أنهم قدموا الفرض بوجود القوة التي تتولى التنسيق والتنضيد وليس من اللازم عقلاً أن توجد هذه القوة بين الحروف ، وأن يكون وجودها موافقاً للجمع والتنضيد وليس موافقاً للبعثرة والتفريق

وفاتهم مع هذا وذلك أنهم فرضوا في هذه القوة الجامعة أنها تعيد تنسيق الحروف على كل احتمال كأنها تعرف بداءة كيف تكون جميع الاحتمالات . فلم تستنفد هذه القوة جميع الاحتمالات إلى آخرها ولا تنضب في بعضها قبل انتهاءها ثم تعيدها وتعيدها أو تكرررها بشيء من الاستئناف وشيء من التجديد في جميع المرات إلى غير انتهاء ؟

وفاتهم عدا ما تقدم أن الوصول إلى « تنضيدة » مفهومه منظومة لا يستلزم الوقوف عندها وتماسك الأجزاء عليها . فلماذا تماسك النظام في الكون بعد أن وُجد مصادفة واتفاقاً ولم يسرع إليه الخلل وتنجم فيه الفوضى قبل أن ينتظم على نحو من الأنحاء ؟ وما الذي قرره وأمضاه وجعله مفضلاً على الخلل والفوضى وهما مثله ونظيره في كل احتمال ؟

والعجب في تفكير الماديين أنهم يستجيزون الكمال المطلق في كل عنصر من عناصر الوجود إلا عنصر « العقل » وحده فإنهم يحدونه بالعقل الذي يتراءى في تكوين الإنسان دون سواه . فلا حدود عندهم لمادة الأكوان ولا لاستمرارها في الزمان والمكان ، ولا لما اشتملت عليه من القوة والحركة والتكرار ، ولكنهم إذا تكلموا عن أشرف هذه العناصر — وهو العقل — أجازوا حصره في البنية الإنسانية ولم يطلقوه من الحدود التي أطلقوا منها جميع عناصر الوجود فكيف جاز عندهم أن تكون المادة قادرة على خلق العقل ثم جردوها منه ملايين الملايين من السنين قبل ظهور الإنسان بين هذه الكائنات ؟

وهل هي ملايين الملايين من السنين وكفى ؟

كلا . فإن الكون الذي لا أول له قد انقضت عليه آماد وآماد لا تحسب بالملايين ولا بأضعاف أضعاف الملايين . فلماذا طبعت المادة على تكوين العقل ثم تجردت منه إلى ما قبل ظهور العقل الإنساني . . . وهو تاريخ قريب — بل جد قريب — بالقياس إلى تلك الأوائل التي لا يحيط بها الحساب ؟

إن بعضهم يفسرون ذلك بتسلسل الدورات في المادة منذ الأزل الذي لا أول له إلى الأبد الذي لا تعرف له نهاية في الزمان ، ويعنون بتسلسل الدورات أن الكون ينتظم ثم ينحل في كل دورة من دوراته التي تمتد ربوات بعد ربوات من الدهور . فتنشأ المنظومات السماوية وينتهي كوكب من كواكبها لظهور الحياة عليه ، وترتقى أطوار هذه الحياة حتى تبلغ مرتبة الحياة الإنسانية بما يقارنها من العقل والتمييز ، ثم تنتهي بعد ذلك إلى تمامها فتؤذن بالدهور والانحلال ، ثم تعود كرة أخرى دواليك من بداية السديم المنتشر في الفضاء إلى نهاية تلك الدرجة المقدورة من عنصر العقل : وهي درجة العقل الإنساني أو ما يشبه عقل الإنسان

ويحسب هؤلاء الماديون أنهم أطلوا بتفسيرهم هذا غرابة الظاهرة العقلية التي تخفى من الأزل ولا تبرز في الكون إلا قبل آلاف محدودة من السنين ، أو قبل الملايين

وهى فى حكم الآلاف . فلا غرابه إذن فى دعواهم لأن العقل قديم يتجدد من أزل
الآزال إلى أبد الآباد

فهل زالت الغرابة بهذا الفرض العجيب ؟ وهل يجيز العقل أن يكون العقل وحده
هو العنصر المحدود بأرقى ما يرتقى إليه الإنسان ؟ وأنه هو العنصر الطارىء العرضى فى
كائن واحد من الكائنات وهو الإنسان ... ؟ لماذا لا يكون العقل أزلياً فى الوجود
فيكون عقل إله لأن الأزل أليق الصفات بصفات الله ؟ لماذا نقبل « الدورات الأزلية »
ولا نقبل العقل الأزلى وهو أولى بالقبول ؟ لماذا نتحكم فى تقرير حدود العقل ونتحكم
فى اختلاق تلك الدورات الأبدية وليس شىء من ذلك ببيان شهود ، ولا بمنطق صحيح
ولا يعلم من علوم التجربة والاستقراء ؟

إن قبول فكرة الله أيسر من قبول هذه الأوهام ومن التعسف فى إقامة هذه
الحدود ، وآخر من يجوز لهم هذا التطوح فى تلك الأوهام والفروض هم أولئك الماديون
الذين يبطلون كل شىء غير الحس والتجربة والاستقراء . فإنهم إذا دخلوا فى عالم
الغيب والإيمان سقط مذهبهم كله من تحتهم وهم لا يشعرون

* * *

ومن المذاهب الفلسفية الحديثة التى نشأت فى القرن العشرين لتعليل ظهور الحياة
فى المادة مذهبان متقاربان فى الأسس مع تباعد النتائج بينهما فى الشرح والتفصيل ،
وهما مذهب الحيوية المنبثقة الذى يقول به الفيلسوف الإنجليزى صمويل اسكندر
ويعرف فى الإنجليزىة باسم Emergent Vitalism . . . ومذهب التركيبية الكاملة
الذى يقول به المارشال سمطس زعيم إفريقية الجنوبية المشهور ، ويعرف فى
الإنجليزىة بالهولزم Holism من كلمة إفريقية بمعنى « الكل الكامل »

وخلاصة الفكرة الأساسية فى هذين المذهبين أن المادة تتجه إلى التركيب
أو تكوين المركبات الكاملة ، وأن الحياة تظهر فيها عند التركيب كما تظهر الخصائص
الكيميائية من بعض العناصر عند امتزاجها، ولم تكن قبل ذلك ظاهرة فى هذه العناصر

على انفراد . ومذهب صمويل اسكندر أعم من مذهب المارshall سمطس في هذه الفكرة ، لأنه يقول بأن العقل الإلهي نفسه قد نشأ في الكون على هذا المنوال ، فكانت المادة من أزل الآزال ثم بزغ منها العقل الإلهي في طور من أطوار التفاعل والتألف بين الذرات والأجزاء

والمسألة هنا كما نرى مسألة اعتقاد وتقدير . ومتى كانت كذلك فلا ندرى لماذا يسهل على العقل البشري أن يتصور الله مخلوقاً من المادة ولا يتصور المادة مخلوقة بقدره الله ؟ ولماذا يرجع ذلك الاعتقاد على هذا الاعتقاد ؟

أما القول بأن المادة تتجه إلى التركيب فتنبثق الحياة منها ضرورة في بعض الأطوار فليس فيه تفسير لظهور الحياة ، بل كل ما فيه أنه وصف للظواهر الحية التي يقع عليها الحس ونعرفها بالاحتبار . فقد شوهدت الأجسام الحية فقيل إن المادة تميل إلى تكوين الأجسام الحية ووقف التفسير عند تسجيل الظواهر الحسوسة واعتبار وجودها تفسيراً لأسباب هذا الوجود

لكن هذا القول لا يفسر لنا اختصاص بعض الأجزاء بظهور الحياة فيما دون جميع الأجزاء التي تشتمل عليها الأكوان في الأرض والسماء فإن أجزاء المادة قد بدأت معاً ولم تبدأ بفروق بينها تستلزم أن يتركب بعضها ويبقى سائرهما بغير تركيب . . . فلماذا وقع فيها هذا الاختلاف ؟ بل لماذا كان هذا الاختلاف مقصوداً لتدبير البيئة التي تعيش فيها الحياة ، وموافقة هذه البيئة لمطالب الأحياء من غذاء وحركة وامتياز عما حولهم من الجحاد

وإذا فرضنا أننا استطعنا في يوم من الأيام أن نركب عناصر المادة كما تتركب في جسم الكائن الحي المرید فهل تبرز فيها الحياة على المنوال الذي وصفوه ؟ وإذا أتينا إلى رجل بعينه فاتخذناه مثالا للتركيب ووضعنا في المخلوق المركب نموذجاً لكل خلية من خلايا جسمه بمادتها الطبيعية فهل تظهر في هذا المخلوق المركب أعراض الأخلاق الموروثة والملكات العقلية والخصائص التناسلية التي ينقلها الآباء إلى الأبناء ؟ ترى لو أننا ركبنا أسداً بخلايا جسمه كلها هل ينجم هذا الأسد مفترساً محباً لأكل

اللحوم صالحاً لتوليد الأشبال من اللبؤات ؟ ترى لو أننا ركبنا بابلاً بخلايا جسمه كلها هل ينبجم هذا الببلل مفرداً يتعشق الورود ويألف الغناء بالليل ويخشى الصقور والنسور كما تخشاها هذه الببال المتوالدة من الذكور والإناث ؟ ترى لو ركبنا رجلاً على مثال أهل الصين ورجلاً على مثال الزوج ورجلاً على مثال الهنود الحمر ورجلاً على مثال لأمر يكيين البيض هل تكفى محاكاة الخلايا المادية لإراز ما بين هذه الأجناس من الفروق والمزايا ومن العداوة والصداقة ومن الأذواق والشهوات ؟ وهل يسمى هذا الرجل إلى الزوجة أو المعشوقة كأنه الرجل الأصيل ؟ وهل يحنو على الوليد كأنه أبوه ؟ وهل يتكلم اللغة التي يتكلمها صاحب النموذج المحكى في تركيب الخلايا والأعضاء ؟

الواقع أن خلايا الحياة تحمل في تركيبها من الخصائص ما لا تحمله خلية أخرى في عالم المادة جمعاء . وأول هذه الخصائص قابلية التكرار والتنويع وتويع النقص وحفظ النوع وتجديده على النحو الذي ينفرد به كل نوع من الأنواع . فكل خلية في الجسم تعمل ما ينبغي على النحو الذي ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي أن تعمل فيه ، وأعجب العجب . في توزيع أعمالها إنما هو ذلك التنويع المعجز الذي يظهر من خلية واحدة يضعها الذكر وخلية واحدة تضعها الأنثى فتتقسم بالمقدار اللازم لتكوين الجسم كله وتذهب كل خلية إلى موضعها في القلب أو الرئة أو الكبد أو الدماغ ... فينسق منها الجسم وتجرى فيها وظائف الحياة . وليس يقتصر عملها بعد ذلك على الانتظام في بنية واحدة بل تنحل وتندفع الأجزاء المنحلة إلى حيث ينبغي أن تندفع وتتلقى البنية الموض الذي يعيدها إلى الانتظام من جديد . حتى الخلايا التي تتجه إلى تكوين الأسنان مثلاً تتجه بالمقدار الذي يحفظ لكل سن مادتها وحجمها وعملها في مضغ الطعام ، وتتجه في وقتها وأوانها وعلى حسب الحاجة إليها ، وتتجه في كل نوع على حسب المجهود في ذلك النوع مع وحدة المادة التي تتألف منها في جميع الأنواع . ومن اللغو الهازل أن يقاس هذا التقسيم العجيب إلى تقسيم البلورات التي تتكرر على

نحو واحد في بعض المواد . فإن العوامل الآلية تحدث هذا التكرار ولا يمكن أن تحدث سواء . ولكن الأمر يحتاج إلى عوامل غير العوامل الآلية العمياء لتفسير هذا القصد المحكم في وضع كل خلية تتركب منها أجسام الأحياء والحكم العقلي المستقيم إذا رأينا عملاً يحقق قصداً أن نفهم أن القصد له قاصدٌ مريد . لا إذا كان واجب العقل أن ينكر كل قصد ولا يقبل تفسيراً غير تفسير المصادفة والاتفاق . وهل للعقل أن يفترض المصادفة إلا إذا استحال عليه أن يفترض القصد والإرادة ؟ أو كان التفسير بالمصادفة والاتفاق أيسر وأوضح من التفسير بعمل القاصد المريد ؟

إن بعض العلماء البيولوجيين يزعمون أن قوانين المادة وحدها كافية لتفسير ظواهر الحياة في الأجساد ، ويخيل إلى بعض الناس أن « البيولوجيين » أحق العلماء بالحكم الفصل في هذا الموضوع ، لأن علمهم يسمى على الألسنة بعلم الحياة أما الحقيقة فهي أن البيولوجيين يعرفون أعضاء الأجسام الحية ولكنهم في أمر الحياة نفسها لا يمتازون على أحد من العلماء ، وليس من اللازم أن يكون النبوغ في التشريح ودراسة الوظائف العضوية مقارناً للنبوغ في الفلسفة والبحث عن الأصول الكونية الكبرى وأولها أصل الحياة . . . وعلى هذا المثال لا يجوز للكميائي أن يستأثر بالقول في أصل المادة وقدم الزمان والمكان لأنه يعرف تراكيب الأجسام ويعرف النسب التي تختلف بها هذه التراكيب . ولا يجوز لمهندس الطباعة أن يستأثر بالحكم في معاني الحروف وأسرار الكلمات لأنه يصب الحروف ويدير الآلات ويخرج من بين يديه كل نسخة من الكتاب ، ولا يجوز للنجار الذي يصنع الشطرنج أن يزعم أنه أقدر اللاعبين على تحريك هذه القطع في الرقعة وفقاً للحساب وطبقاً للقصد الذي يتوخاه اللاعب الماهر ، وإن كان هذا اللاعب الماهر أعجز الناس عن صنع قطعة أو إصلاح رقعة أو التفرقة بين خشب وخشب في صنع القطع والرقاع على أن الماديين لا يعرفون من قوانين المادة وخصائص الأجسام المادية ما يسوغ

لم الجزم بامتناع المؤثرات الأخرى في حركاتها . لأن المطابقة التامة في التجارب المادية لم تثبت بعد بتجربة واحدة . فكل تجربة تعاد لا تأتي بالنتيجة نفسها على وجه الدقة الكاملة بالغاً ما بلغ الإحكام في تركيب الآلات و يقظة المجرّبين وتعرف هذه الملاحظة بملاحظة هيزنبرج Heisenberg الذي ضبط مقدار الخلل في هذه الاختلافات على وجه التقريب ، وهو مقدار — مهما يبلغ من صغره — كاف لفتح الباب و بقاءه مفتوحاً لاحتمال المداخلة الروحية في بعض الحالات

وخلاصة الرأي في برهان الخلق أن القول بأن الحياة والعقل من عمل حى عاقل قضية عقلية لا غبار عليها ، وأن القول بأن المادة هي مصدر كل شيء في السكون يلجئنا إلى فروض لا يقرها الحس ولا المنطق ، ولا توافق القسطاس الذي جعله الماديون مرجعاً لجميع الآراء والأحكام ، وهو قسطاس المشاهدة والدليل المحسوس

* * *

أما برهان الغاية Teleological Argument فهو في لبابه نمط موسع من برهان الخلق مع تصرف فيه وزيادة عليه

لأنه يتخذ من المخلوقات دليلاً على وجود الخالق ويزيد على ذلك أن هذه المخلوقات تدل على قصد في تكوينها وحكمة في تسييرها وتبديرها . فالسكواكب في السماء تجري على نظام وتدور بحساب وتسكن بحساب ، وعناصر المادة تتألف وتفترق وتصلح في اثتلافها واقتراقها لنشوء الحياة ودوام الأحياء ، وأعضاء الأجسام الحية تتكفل بأداء وظائفها المختلفة التي تتحقق الحياة بمجموعها وتكمله عضو منها لعضو ووظيفة لوظيفة . ومن عرف التركيب المحكم الذي يلزم لأداء وظيفة البصر في العين تعذر عليه أن يعزو ذلك كله إلى مجرد المصادفة والاتفاق ، ويقال في كل حاسة من الحواس ما يقال في العين أو العيون التي تتعدد بتعدد الأحياء

وقد توجهت لهذا البرهان ضروب شتى من النقد لم تصدر كلها من جانب الماديين أو القاطعين بالإلحاد

فقد أنكر بعض الإلهيين أن يحيط العقل البشرى بحكمة الله وأن تكون لله جل وعلا غايات تناط بالأحياء والمخلوقات ، وفهموا الغاية على أنها نوع من الحاجة التي يتنزه عنها الواحد الأحد المستغنى عن كل ما عداه

وليس أضعف من هذا الاعتراض سواء عممناه على الخلق كله أو فصلناه بالنظر إلى جميع الخلائق من الأحياء وغير الأحياء

فإذا كان الله غنياً عن الحاجة فالمخلوقات لا تستغنى عنها ، وإذا كانت حكمة الله أجل وأسمى من طاقة العقل البشرى فالعقل البشرى يستطيع أن يميز بين الأعمال المقصودة والأعمال المرسلة سدى بغير قصد وعلى غير هدى ، وإذا كانت القدرة السرمدية لا تحدّها الغايات فالكائن المحدود لا بد له من غاية ولا بد لتلك الغاية من تقدير وتدير . ومن أين يكون التقدير والتدير في نظر الإلهيين إن لم يكن من الله ؟ وليس اعتراض الماديين على هذا البرهان بأقوى من اعتراض هؤلاء الإلهيين لأنهم يقولون إن نظام الكواكب لا يحتاج إلى تنظيم ، وإن كان العناصر لا يحتاج إلى تكوين ، وإن طبائع المادة وحدها كافية لفهم هذا النظام وتفسير ذلك الكيان

فالمادة الحامية تتحرك ، والحركة تشع الحرارة ، ومتى حدث الإشعاع قلت الحرارة في بعض الأجزاء واختلفت بينها درجة البرودة ، فانشق بعضها عن بعض ويوجب بقانون الحركة المركزية أن يدور الصغير حول الكبير ويصمد على الدوران . وهكذا تحدث المنظومات الشمسية وتثبت الثوابت وتدور السيارات حولها بحساب يوافق اختلافها في الحجم والسرعة والمسافة ودرجة الإشعاع

ويقولون إن العناصر تتركب من نواة وكهارب ، ولا يقل العقل إلا أن تكون نواة وكهرباً واحداً أو نواة وكهربين أو نواة وثلاثة كهارب أو أربعة أو خمسة إلى آخر ما تحتمله قوة النواة على التماسك والاجتذاب . وكلما اختلف العدد ظهر في المادة

عنصر جديد بالضرورة التي لا يحيط عنها ، وليس هناك سبب غير هذا السبب
لتعدد العناصر والأجسام

وكل هذا صحيح من وجهة الواقع الذي نراه
ولكن من أين لنا أن الواقع الذي نراه هو كل ما يحتمله العقل من فروض
ووجوده ؟

الآزم هذا بحكم البدهاة ؟ أم هو لازم لغير شيء إلا أنه كان على هذا النحو
وشهدناه ؟

فالبدهاة لا تستلزم أن تكون الحركة ملازمة للحرارة وأن تكون الحرارة
ملازمة للإشعاع

والبدهاة لا تستلزم أن يكون الصغير منجذباً إلى الكبير ، وأن تقضى الحركة
المركزية بالدوران في فلك لا تتعداه

وجائز في رأى العقل كل الجواز أن تكون حرارة ولا إشعاع ، وان يكون
انشقاق ولا انجذاب

وجائز في حكم العقل ألا تكون نواة ولا تكون كهارب ، أو أن تكون حرارة
ولا برودة ، وأن يكون تركيب من أجزاء متشابهة لا يتولد منها اختلاف
فلماذا حدث هذا ولم يحدث غير هذا ؟

ولماذا كان حدوث هذا موافقاً لاختلاف الكواكب ، وكان اختلاف الكواكب
موافقاً لاختلاف العناصر ، وكان اختلاف العناصر موافقاً لاختلاف الفصول والمواسم ،
وكان اختلاف الفصول والمواسم موافقاً لقبول الحياة وتغيير ما يلزمها من نسب الحرارة
وما يلزمها من قوام وغذاء ؟

إن العقل البشرى هنا بين فرضين يختار منهما ما يشاء ، ولا يحيط له من الاعتماد
على سبب مفهوم لهذا الاختيار

فأما أن يفرض أن القصد مستحيل وأن الجائز دون غيره هو أن يحدث النظام

لامتناع الفوضى ، وتحدث الحياة لامتناع الموت ، ويحدث الإبصار لامتناع العمى ، ويحدث كل شيء سلباً بغير إيجاب

وإما أن يفرض أن القصد يدل على القاصد المريد ، وأن الحقيقة الإيجابية شيء له وجود وليس الوجود كله للحقيقة السلبية في هذا السكون « الموجود »

ولكنه لا يستطيع أن يفرض الفرض الأول لغير سبب ، فما هو هذا السبب ؟ وما هو الموجب لهذا الادعاء ؟

بل نحن لو فرضنا أن العلل السلبية هي التي تؤدي إلى هذه النتائج الإيجابية لما أعفانا ذلك من الحكم بأن العلل السلبية هي التدبير الذي يؤدي إلى تحقيق الغاية المقصودة .

فلك أن تقول إن الأحياء قد عاشت لأنها لم تنقرض كما انقرضت الأحياء الأخرى التي أعوزتها وسائل المعيشة وأسباب البقاء ، ولكن ليس لك أن تقول إن هذا التفاضل بين الأحياء لم يكن هو الطريق الذي اختاره الخالق المريد لاستبقاء الحياة المثلى والترقي بها في معارج الكمال ، ولا أن تقول إن المصادفة أقرب إلى التصور من هذا التفسير ، ولا سيما إذا رأيت أمامك أمثلة الترقى بالحياة من الخلية المفردة إلى عقل الإنسان .

ويبدولنا أن الاعتراض الذي يقام له وزن بين جميع الاعتراضات المتجهة إلى هذا البرهان هو الاعتراض بوجود الشر والألم في الحياة . فكيف يقال إن القصد ظاهر في هذا العالم ثم يجتمع القصد مع وجود الشر والنقص والظلم فيه ؟ هل يقال إذن إن الشر مقصود ؟ وهل يقال إن الظلم مما يليق بحكمة الحكيم ؟

وليس جوابنا على هذا الاعتراض أن نعزو إلى الله دواعي مقدرة خلق هذه الأمور ؛ فإن الدواعي التي نقدرها لن تبلغ بنا إلى نهايات الأشياء ، ولن تزال واقفة بنا عند بدايات مفروضة لا تغني عن تلك النهايات

ولكننا نرجع إلى المقابلة بين هذا العالم وبين العالم الذي يتخيله أولئك المعترضون

وإفياً بالقصد أو جديراً بحكمة الله . فإن كان هو أقرب إلى التصور فقد صدقوا وأصابوا ، وإن كان العالم الذى نحن فيه هو الأقرب إلى التصور فقد سقط الاعتراض فما العالم الذى يتخيل المعترضون أنه أجدر من عالمنا هذا بحكمة الله وقصد المدبر المرید ؟

هو عالم لا نقص فيه فلا نمو فيه ، ولا آباء ولا أبناء ، ولا تفاوت فى السن والتهیؤ والاستعداد ، ولا تقابل فى الجنس بين الذكور والإناث ، بل جيل واحد خالد على المدى لا يموت ولا يتطلب الغذاء ولا الدواء

عالم لا نقص فيه فلا حدود فيه ، وكيف يوجد الناس بلا حدود بين واحد منهم وأخيه ؟ بل لماذا يوجد الألوف ومئات الألوف نسخة واحدة لا فرق فيها بين أحد وأحد ، ولا محل فيها للاختلاف . . . إذ كان الاختلاف يستدعى نقص صفة هنا ووجودها هناك ؟

إذن يخلق إنسان واحد يحقق معنى الإنسانية كلها ولا يكون فيه نقص ولا تعدد ولا تكون له بداية ولا نهاية . . . فذلك إذن إله آخر مستمتع بكل صفات الكمال والدوام !

عالمهم التخيل هو عالم لا حرمان فيه . فلا ينتظر فيه الحى شيئاً يجىء به الغد ولا يشقاق اليوم إلى مجهول

بل ماذا نقول ؟ أنقول الغد واليوم ؟ ومن أين يأتى الغد واليوم فى عالم لا تغاير فيه ولا تنوع فى التراكيب والحركات ؟ إنما يأتى اليوم والغد من تغاير الكواكب بالحركة والضخامة والدوران . فإذا بطل التغاير والتركيب فلا شمس ولا أرض ولا قمر ولا أيام ولا أعوام

هو عالم لا ألم فيه ولا اجتهاد فيه ، ولا اتقاء لمخزور ولا اغتباط بمنشود هو عالم لا أمل فيه ولا محبة ولا حنان ولا صبر ولا جزع ولا رهبة ولا اتصال بين مخلوق ومخلوق . لأن الاتصال تكملة ولا حاجة إلى التكملة بأرباب الكمال

هو عالم لا ظلم فيه . فلا فضيلة ولا رذيلة . لأن الفاضل هو الإنسان الذى يعمل الخير ولو شقى به ويجتنب الشر ولو طاب له مثواه . فإذا ضمن الجزاء العاجل على أعماله أولاً فأولاً فلا فضل له على الشرير . وإذا وجد العالم وفيه أشرار يمجزون أبدأً بالعقاب وأخيار يمجزون أبدأً بالثواب فذلك ظلم أكبر من هذا الظلم الذى يأباه المنكرون للقصد والتدبير هو عالم لا فرق فيه بين الأبد الأبد واللحظة العابرة . لأنك تريد فى كل لحظة عابرة من لحظاته أن تجمع حكمة الآباد ، وأن تكون مقاصدها هى مقاصد الكون الذى لا تعرف نهاية طرفيه . فلا انتظار لبقية الزمن ولا موجب للانتظار . ولن يحيا المخلوق المحدود بغير انتظار إلا كانت فى حسه لوناً آخر من ألوان الفناء

وقد يتم هذا المعنى حوار كتبتة فى موضوعه : وهو موضوع وجود الله من كتابي « فى يدي » حيث أقول على لسان سائل ومسؤول :

« قال صاحبي : وهل وصلت قط من فلسفة حياتك إلى شيء ؟ »

قلت : نعم . إن الله موجود

قال : باسم الفلسفة تتكلم أو باسم الدين ؟

قلت : باسم الفلسفة أتكلم الآن . والفلسفة تعلمنا أن العدم معدوم فالوجود موجود . موجود بلا أول ولا آخر ، لأنك لا تستطيع أن تقول : كان العدم قبله أو يكون العدم بعده : وموجود بلا نقص لأن النقص يعتري الوجود من جانب عدم ولا عدم هناك . . . موجود بلا بداية ولا نهاية ولا نقص ولا قصور ، والوجود الكامل الأمثل هو الله

قال : وكيف توفق بين الوجود الأمثل وبين الشرور والآلام فى هذه الحياة ؟

قلت : هذا سؤال غير يسير ، لأننا نحن الفانين لن نرى إلا جانباً واحداً من الصورة الخالدة فى فترة واحدة من الزمان ، ومن يدرينا أن هذا السواد الذى يصادفنا هنا وهناك هو جزء لازم للصورة كلزوم النقوش الزاهية والخطوط البيضاء ؟ وماذا تستطيع أن تصنع لو ملكك الأمر وتأتى لك أن تقذف بالشرور من الحياة ؟ بغير الألم

والخسارة ما الفرق بين الشجاع والجبان وبين الصبور والجزوع ؟ وبغير الشر والسوء ما الفرق بين الهدى والضلالة وبين النبيل والنذالة ؟ وبغير الموت كيف تتفاضل النفوس وكيف تتماقب الأجيال ؟ وبغير المخالفة بينك وبين عناصر الطبيعة من حولك كيف يكون لك وجود مستقل عنها منفصل عن موافقاتها ومخالفاتها ؟ وبغير الثمن كيف تغلو النفائس والأعلاق ؟

قال صاحبي : أليس عجزاً أن نشق وفي الوسع ألا نشق ؟ أليس عيباً أن نقصر عن الكمال وفي الوسع أن نبليغ الكمال ؟
قلت : وكيف يكون في الوسع أن يكمل المتعددون ؟ إنما يكون الكمال للواحد الدائم الذي لا يزول

قال صاحبي : قل ما شئت فليس الألم مما يطاق ، وليس الألم من دلائل الخلود الرحيم

قلت : على معنى واحد إن هذا لصحيح !

إنه لصحيح إذا كانت حياة الفرد هي نهاية النهايات وهي المقياس كل المقياس لما كان وما يكون . ولكن إذا كانت حياة الفرد عرضاً من الأعراض في طویل الأزمان والآباد ... فما قولك في بكاء الأطفال ؟ إن الأطفال أول من يضحك لبكائهم حين يعبرون الطفولة ، وإنهم أول من يمزح في أمر ذلك الشقاء ، وليس أسعد الرجال أقلهم بكاء في بواكير الأيام

يا صاحبي ! هذا كون عظيم . هذا كل ما نعرف من العظم ، وبالبصر أو بالبصيرة نظرنا حولنا لا نعرف العظم إلا من هذا الكون . ماذا وراء الكون العظيم مما نقيسه به أو نقيسه عليه ؟ فإن لم نسعد به فالعيب في السعادة التي نشدها ، ولك أن تجزم بهذا قبل أن تجزم بأن العيب عيب الكون وعيب تدبيره وتصريفه وما يبيديه وما يخفيه . ولك أن تنكر منه ما لا تعرف ، ولكن ليس لك أن تزعم أنه منكر لأنه مجهول لديك . . . »

ونحسب أننا نقابل الاعتراض على دلائل الحكمة المقصودة بما يرجح عليه إذا قابلناه بمثل هذا التذكير والتعقيب ، ويكفي عندنا أن يكون برهان الإثبات أقوى من برهان الإنكار ... فلسنا نفترب برهان من براهين العقل الإنسانى حتى نزع له أنه يستوعب الوجود الإلهى كل الاستيعاب ، أو أننا نبليغ به مبلغ البراهين التى نقيمها على كل محدود فى عالم المحسوس والعقول ، لأن وجود الله أكبر من ذرع العقول ، وإنما نعطى العقل حقه حين نضع له البرهانين وندع له أن يوازن بينهما ، وأن يطالب نفسه بدليل على الترجيح

ويعتبر البرهان الثالث من براهين أهل الصناعة . لأنه مما يتداول بين الباحثين فى المنطق والفلسفة الدينية ولا نسمع به كثيراً بين جمهرة المؤمنين الذين لا يطرقون أبواب هذه البحوث . وذلك هو برهان الاستعلاء والاستكمال أو برهان المثل الأعلى ،

ويسمى عندهم The Ontological Argument

وقد صاغه القديس أنسلم Anselm فى صورته الأولى ، وزاده اللاحقون به وتفقوه حتى بلغ كماله فى فلسفة ديكرت ، وأوشك أن ينسب إليه وفجواه فى صيغته الجامعة أن العقل الإنسانى كلما تصور شيئاً عظيماً تصور ما هو أعظم منه . لأن الوقوف بالمعظمة عند مرتبة قاصرة يحتاج إلى سبب ، وهو — أى العقل الإنسانى لا يعرف سبب القصور

فما من شىء كامل إلا والعقل الإنسانى متطلع إلى أكمل منه ، ثم أكمل منه ، إلى نهاية النهايات ، وهى غاية الكمال المطلق التى لا مزيد عليها ولا نقص فيها وهذا الموجود الكامل الذى لا مزيد على كماله موجود لا محالة . لأن وجوده فى التصور أقل من وجوده فى الحقيقة ، فهو فى الحقيقة موجود . لأن الكمال المطلق ينتفى عنه بسبب عدم وجوده ، ولا يبقى له شىء من الكمال ، بل نقص مطلق هو عدم الوجود فمجرد تصور هذا الكمال مثبت لوجوده

والله ثابت الوجود لأنه هو غاية الكمال ، وكل نقص عن هذه المرتبة القصوى لا يتصوره العقل ولا يقبله ولا يستريح إليه ، لأن تصور الكمال الأسمى مرادف لتصور الكمال الموجود

فالعقل الإنسانى لا يتصور إلا أن الله موجود

وقد سخر من هذا البرهان رجال الدين أنفسهم من معاصرى القديس أنسلم فى القرن الحادى عشر ، وعلى رأسهم الراهب جونلو Gaunilo ... وجاراه فى معنى هذه السخرية عمانوئيل كانت من كبار الفلاسفة المحدثين ، وخلاصة انتقادهم أنك إذا تصورت جزيرة بالغة الكمال فى مجاهل البحار لم يلزم من ذلك أن الجزيرة قائمة هناك ، وإذا تصورت عشرة دنائير لم يلزم من ذلك أن تنطبق كفك على تلك الدنائير ، وأن وجود الشيء المتصور غير محتوم

والبرهان فى الواقع أقوى وأمتن من أن ينال بمثل هذا الانتقاد . لأننا نستطيع أن نتصور عشرة دنائير دون أن نستلزم وجودها فى الحقيقة ، ولسكنفلا نستطيع أن نتصور كمالا لا مزيد عليه ، ثم نتصوره فى الوقت نفسه نقصاً لا مزيد عليه . لأنه معدوم . . . وإذا قلنا أن الديشليون لا يمكن أن يكون أكبر عدد فالدشليون كالواحد موجود بغير كلام ، وإن لم نستخدمه فى عدد شيء من الأشياء

وليس ديكارت بالمغالى حين يتوسع فى هذا البرهان فيرى أن وجود الله هو الثابت المحقق ومنه يستدل على وجود العالم وما فيه من الحسوسات . لأن الحسوسات متغيرة متقلبة والحس قاصر مضلل ، والوهم غالب عليه ما لم يثبت وجوده من طريق الحقيقة المطلقة ، وهى الله

فالعقل يستلزم وجود كائن كامل حق منزّه عن العيوب ، ولا حقيقة ما لم تكن هذه الحقيقة المطلقة ثابتة فى العقول ، ومن إيمان العقول بها يعلم أن هذا العالم موجود وليس بوهم ولا خداع . إذ كان الله خالقه منزهاً عن الوهم والخداع ونحن على دأبنا فى تلخيص هذه البراهين نكتفى بالموازنة بينها وبين براهين

الإنكار أو بينها وبين الردود عليها . ونعلم أنها براهين تستحق الاعتبار إذا رجحت في كفة الميزان على ما يقابلها وينافضها

وهذا هو قول المثبتين في تصور الكمال

فأما المنكرون فيقولون إنهم يستطيعون أن يتصوروا الكون ناقصاً في عنصر العقل مع أنه سرمد لا أول له ولا آخر ولا حدود لمقداره في المادة والقوة ، أو يقولون إنهم يستطيعون أن يتصوروا الكون كاملاً في كل شيء إلا في عنصر العقل ... فإن محتواه منه لم يتجاوز حدود عقل الإنسان

ولمن شاء أن يختار من القولين ما يشاء

ويعتمد عمانويل كانت — الذي يستضعف هذا البرهان — على برهان أقوى منه وأصح في الدلالة على « الله » كما ينبغي له من الصفات

فمنده أن برهان الخلق وبرهان القصد يثبتان وجود الصانع القادر ولكنه لا يلزم من قدرته وصنعه أنه « الاله » الذي يصدر منه الخير والرحمة ويعبده الناس عبادة الحب والإيمان

وإنما يثبت وجود هذا الإله بعلامة في النفس الإنسانية لا يتأتى وجودها فيها بغير وجود إله ، وتلك هي علامة الوازع الأخلاقي أو علامة الواجب أو علامة الضمير فمن أين استوجب الإنسان أن يدين نفسه بالحق كما نعرفه إن لم يكن في الكون قسطاس للحق يفرس في نفسه هذا الوجوب ؟ ومن أين تقرر في طبع الإنسان أن الواجب الكريه لديه أولى به من إطاعة الهوى المحبب إليه ، وإن لم يطلع أحد على دخيلة سره ؟

المستضعفون لهذا البرهان يقولون إنها العادة الاجتماعية رسخت في النفس حتى استحالت إلى رغبة مقبولة أو مطلب محبوب

ولكنهم ينسون أن معرفة السبب لا تقضى بإبطال الغاية أو بفقدان الحكمة

فنحن نعلم أن القطار يتحرك بغليان الرجل فيه ، ونعلم أن المهندس قد مد قضبانه لأنه يكافأ على مدها بأجر يحتاج إليه ، وأن نظار المحطات ييسرون حركة القطار لأنهم مجزيون على ذلك أو معاقبون على إهماله ، ولكن ذلك كله لا يبطل الغاية ولا يقضى بمسير القطار لنفي حكمة وقيام العمل كله بغير تدبير

ثم ينسى المستضعفون لبرهان الضمير أن « العادة الاجتماعية » ليست بالتفسير الذي يملل نشأتها وإنما هي تكرير للمشاهدة كما رأيناها . فإذا سألم سائل : لماذا نشأت العادة الاجتماعية ؟ قالوا المصلحة الاجتماعية . . . ولكنهم لا يسألون أنفسهم : لماذا كانت المصلحة الاجتماعية أمراً مفروغاً منه مقضياً بوقوعه . ولماذا تملل المصلحة الاجتماعية نشوء العادة ولا تحتاج هي إلى تعليل ؟

ولم يكر « عمانويل كانت » أول من قال بهذا البرهان بين الغربيين ، لأن برهانه هذا صورة مختصرة من برهان القديس توما الأكويني الذي يستدل به على وجود الله من آيات الخير ومحاسن الجمال في نفس الإنسان وفي مشاهد الطبيعة فنحن نفضل جيلاً على جميل ومأثرة على مأثرة ، ولا تتأني لنا المفاضلة بينها بغير قسطاس شامل نرجع إليه في فهم الخير والجمال . وهذا القسطاس الشامل لا يكون فيما دون تلك الخيرات والمحاسن ، بل فيما فوقها إلى مصدرها الأصيل . وهو الله ولا يتعين أن يكون كل شيء جيلاً وكل شيء خيراً لنبحث عن ذلك القسطاس ، العالم كله . بل يكفي أن يكون في العالم خير وجمال ليبحث الذهن عن ذلك قسطاس ويقتضيه

هذه هي زبدة البراهين الفلسفية العامة على وجود الله . ومن الحق أن نعيد هنا إن الإيمان الإلهي لا يقوم عليها وحدها في البصيرة الإنسانية ، وأن قصاراهامان الإقناع أنها أرجح وزناً من ردود المنكرين ، ولا سيما المنكرين الذين في إنكارهم ادعاء وهجوم على الفروض بغير دليل ، وبغير إيمان

ولقائل أن يقول في هذا الصدد : ولماذا يحوجنا الله إلى البراهين لإثبات وجوده ؟
لماذا لا يتمجلى للعيان فيعرفه كل إنسان !
ونقول نحن : إننا لا ندرى . . . ولكننا إذا طلبنا أن تتمجلى الحقيقة الإلهية لكل
مخلوق ، وأن تتساوى المقول جميعاً في استكناه جميع الحقائق بغير خفاء ، عدنا إلى
المخلوقات المتشابهة في الكمال بغير اختلاف قط وبغير حدود في المعرفة والخلقية ،
وليس تخيلنا لذلك العالم المطلوب بأيسر من تخيلنا للعالم المشهود كما عهدناه . فإن العالم
الذي يوجد فيه الإيمان وجوداً آلياً أقل حكمة من العالم الذي يجاهد فيه الضمير
جهاده للوصول إلى الإيمان

البراهين القرآنية

لم تتكرر البراهين على إثبات وجود الله في كتاب من كتب الأديان المنزلة كما تكرر في القرآن الكريم
فليس في التوراة ولا في الإنجيل أكثر من إشارات عارضة إلى الملاحدين الذين ينكرون وجود الله

لأن أنبياء التوراة كانوا يخاطبون أناساً يؤمنون بإله إسرائيل ولا يشكون في وجوده . فلم يكن مهمهم أن يقنعوا أحداً من المرتابين أو المنكرين ، وإنما كان مهمهم تحذير القوم من غضبه وتخويفهم من عاقبة الإيثار بغيره ، وتذكيرهم بوعده ووعيده كلما نسوا هذا أو ذاك ، في هجرتهم بين الغرباء الذين يعبدون إلهاً غير « ياهواه »
إله إسرائيل دون غيرهم من الشعوب !

نعم دون غيرهم من الشعوب . لأن أبناء إسرائيل كانوا يحسبونهم لهم ولا يحبون أن يشركهم فيه غيرهم . فلا هم يشركون معه غيره من الآلهة ولا هو يشرك معهم غيرهم من الشعوب . وهكذا كانوا يفهمون التأليه في تاريخهم القديم ، قبل خلوص الإيمان بالتوحيد من شوائب الشرك والتعديد

فعباد « ياهواه » لم يكونوا ينكرون وجوده ولا ينكرون وجود غيره . وإنما كان هو إلههم المفضل على غيره من الآلهة ، كما كانوا هم الشعب المفضل على الشعوب
فالآرباب الأخرى عندهم موجودة كما يوجد إلههم « ياهواه » . . . ولكنها لا تستحق منهم العبادة لأنها آرباب الغرباء والأعداء . وكل عبادة لها فهي من قبيل الخيانة العظمى وليست من قبيل الكفر كما فهمه الناس بعد ذلك ، وغاية ما في الأمر أن طاعة الآلهة الغريبة هي كخدمة الملك الغريب . . . نوع من العصيان والخيانة
لهذا لم يشغل أنبياء التوراة السابقون إثبات وجود ياهواه أو إثبات وجود

الأرباب على الإجمال ، وإنما كان شغلهم الأكبر أن يتجنبوا غيرة ياهواه وغضبه وأن يدفعوا عن الشعب نقمته وعقابه . ولم يكن له عقاب أشد وأقسى من عقابه لأبناء إسرائيل كلما انحرفوا إلى عبادة إله آخر ، من آلهة مصر أو بابل أو كنعان

ولما ظهرت المسيحية لم يكن بينها وبين المذاهب الإسرائيلية خلاف على وجود الله ولا على أنبياء التوراة ، وإنما كان الخلاف الأكبر على نفاق الرؤساء والكهنة فيه مظاهر العبادة واستغلالهم الشعائر المقدسة في كسب المال وجلب السلطان ، وتفليهم مطامع الدنيا على فرائض الإيمان

ولم يشعر الدعاة المسيحيون بالحاجة إلى تمحيص القول في الربوبية إلا بعد عموم الدعوة في بلاد اليونان والرومان وغيرهم من أمم الحضارة في ذلك الحين ، أى بعد كتابة الأناجيل بعهد غير قصير

فلم تتكرر البراهين على إثبات وجود الله في أسفار التوراة والإنجيل لذلك السبب الذى أجملناه . أما القرآن فقد كان يخاطب أقواماً ينكرون وأقواماً يشركون وأقواماً يدينون بالتوراة والإنجيل ويختلفون في مذاهب الربوبية والعبادة ، وكانت دعوته للناس كافةً من أبناء العصر الذى نزل فيه وأبناء سائر العصور ، ومن أمة العرب وسائر الأمم ، فلزم فيه تمحيص القول في الربوبية عند كل خطاب ، وقامت دعوته كلها على تحكيم العقل في التفرقة بين عبادة وعبادة وبين الإله « الأحد » وتلك الآلهة التى كانت تعبد يومئذ بغير برهان

كان فيمن خاطبهم القرآن أناس ينكرون وجود الله « وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون » وكان فيهم من يدينون للأوثان ولا يقبلون عبادة غير العبادة الوثنية كما توارثوها عن الأجداد والآباء

وكان فيهم من يشوبون الوجدانية بالوثنية ومن يختصمون على تأويل الكتب المنزلة كما اختصمت طوائف اليهود وطوائف المسيحيين

وكان يخاطب العقل ليقتنع المخالفين بالحجة التي تقبلها العقول الإنسانية ، فجاء بكل برهان من البراهين التي لخصناها في الفصل السابق ، وجعل الهدى من الله ولكنه من طريق العقل والإلهام بالصواب

« قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء »

« قل إن الهدى هدى الله » ... « وما كان لنفس أن تؤمن إلا بأذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون »

« فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام »

وآيات الله مكشوفة لمن يريد ، ويستقيم إلى مغزاها ، ولكنها هي وحدها لا تقنع من لا يريد ولا يستقيم : « لو فتحنا عليهم باباً من السماء فظلوا فيه يمرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون »

فحق العيان لا يكفي لإقناع من صرف عقله عن سبيل الإقناع ، لأنه يتهم بصبره وسمعه فيما رأى بعينه وسمع بأذنيه ، وكل شيء في الأرض والسماء كاف لمن جرد عقله من أسباب الإنكار الإصرار

« ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين »

« ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً وخلقناكم أزواجاً وجعلنا نومكم سباتاً وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً وبنينا فوقكم سبْعاً شداداً وجعلنا سراجاً وهاجاً وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجاً لنخرج به حباً ونباتاً وجنات ألفافاً »

« وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون »

« وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج »

« وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى . . . »

« وما خلق الذكر والأنثى . . . »

« فاطر السموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا . ومن الأنعام أزواجا
يذروكم فيه ليس كمثل شيء وهو السميع البصير »

« ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون »
« ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة
ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون »

« قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج
الحى من الميت ومن يخرج الميت من الحى ومن يدبر الأمر فسيقولون الله . . . »

« والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار
والأفئدة لعلكم تشكرون »

« قل أغير الله أتخذ وليا فاطر السموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم »

« ليس كمثل شيء »

« والله المثل الأعلى »

« وفوق كل ذي علم عليم »

« يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علماً »

وليست هذه جميع الآيات التي وردت في القرآن الكريم بإقامة البرهان على وجود الله ، ولكنها أمثلة منها تجمع أنواعها وتري منها أنها قد أحاطت بأهم البراهين التي استدلت بها الحكماء على وجوده : وهي براهين الخلق والإبداع وبراهين القصد والنظام ، وبراهين الكمال والاستعلاء والمثل الأعلى

ومما يستوقف النظر أن البراهين التي جاء بها القرآن الكريم وخصها بالتوكيد والتقرير هي أقوى البراهين إقناعاً وأحراها أن تبطل القول بقيام الكون على المادة العمياء دون غيرها ، ونعني بها « أولاً » برهان ظهور الحياة في المادة « يخرج الحي من الميت » . . . « وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة . . . » وثانياً برهان التناسل بين الأحياء لدوام بقاء الحياة « جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً » . . . « وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج »

فلم يحاول الماديون قط أن يفسروا ظهور الحياة في المادة العمياء إلا وقفوا عند تفسير الحاصل بالحوصل ، أو تخبطوا في ضروب من الرجم بالغييب لا يقوم عليها دليل ، وهم إنما يهربون من الإيمان بوجود الله لأنهم لا يصدقون بالغييب ولا يعتمدون غير المشاهدة وما هو في حكمها من دليل ملموس -

فمنهم من يفسر ظهور الحياة في المادة بأن المادة فيها طبيعة الحياة بعد التركيب

والتناسق ، وليس في هذا القول تفسير . . . بل هو بمثابة تفسير الواقع المحسوس بالواقع المحسوس

و بعض العلماء كاللورد كلفن يرجح أن جراثيم الحياة قد انتقلت إلى الكرة الأرضية على نيزك من تلك النيازك الهائلة في الفضاء . ، ولكنه لا يستغنى بهذا التفسير عن تعليل ظهور الحياة حيث انتقلت من موضعها إلى الكرة الأرضية ، ولا يرى أن الحياة من نتاج المادة الصماء

ولا يسع العقل في أمر ظهور الحياة إلا أن يأخذ بأحد قولين . فإما أنها خاصة من خواص المادة ملازمة لها فلا حاجة بها إلى خالق مريد ، وإما أنها من صنع خالق مريد يعلم ما أراد

فإذا كان هذا العالم كله مادة ولا شيء غير المادة ، لزم من ذلك أن المادة أزلية أبدية لا أول لها ولا آخر ، وأنها موجودة منذ الأزل بكامل قواها وجملة خصائصها ، وأن خصائصها ملازمة لها حيث كانت بغير تفرقة بين المادة في هذا المكان من الفضاء ، والمادة في غير ذلك المكان

ولا معنى إذن لظهور الحياة في كوكب دون كوكب ، وفي زمان دون زمان ، ولا معنى لأن تظل خصائص الحياة بلا عمل ملايين الملايين من السنين ، بل فوق ملايين الملايين من حساب السنين ، ثم تظهر بعد ذلك في زمان يحسب تاريخه بالآلاف ، ولا يقاس إلى الأزل الذي لا يدخل في حساب

والمسألة هنا مسألة اضطرار لا اختيار فيه ، فلو كانت إرادة مريد لجاز تقدير زمن دون زمن وكوكب دون كوكب ، لأن التقدير طبيعة الاختيار والإرادة ، ولكنها خصائص ضرورية لا تملك الاحتجاب من أزل الآزال قبل أن تظهر على الكرة الأرضية أو غيرها من الكواكب في هذا الأمد المحصور من الدهور . فإين كانت خصائص التركيب منذ أزل الآزال ؟ ولماذا يكون التركيب محتاجاً إلى زمان إذا كان من طبيعة المادة وكانت طبيعة المادة ملازمة لها منذ وجد لها وجود ؟ ولماذا

يحتاج التركيب إلى هذا المقدار من الزمان بعينه ولا يتم في غير جزء من المادة وفي غير مكان محدود من الفضاء؟ إن المسألة ليست مسألة ألف سنة ولا عشرة آلاف سنة ولا مليون ولا عشرة ملايين ولا ألف مليون ولا ملايين الملايين من السنين ، ولكنها مسألة « أبد » لا يحصى من بداية العالم وليست له بداية تقف عندها العقول . فلماذا تأجلت خصائص الحياة كل هذا الزمان الذي لا يدخل في حصر ولا إحصاء ؟ ولماذا اختلف التوزيع والتركيب في أجزاء الفضاء وآماد الزمان ؟ ولماذا جاءت الحياة مصادفة ثم دامت هذه المصادفة بكل ما يلزم لدوامها من تدبير ، وليس المادة الصماء تدبير ؟ على العقل أن يبدي أسبابه لترجيح القول بهذه الفروض على القول بظهور الحياة من صنع خالق مريد ، ولا نعرف أسباباً لترجيح الفرض العسير على الفرض اليسير والفرض اليسير هو الفرض الآخر : وهو أن الحياة قد ظهرت من صنع خالق مريد ، وإننا إذا فاتنا أن نعلم مقاصده كلها أو بعضها — فليس في ذلك ما يباه العقل أو ينفيه . لأن الخالق المريد هو الذي يعلم مراده كله ولا يلزم من ذلك أن يعلمه كل عقل ويحيط به كل عاقل . فنحن لانستطيع أن نقول إن قوانين المادة الصماء قد اختارت لظهور الحياة هذا الزمان وهذا المكان ، ولا نستطيع أن نقول إن قوانين المادة في شأن الحياة لا تسرى إلا بعد ملايين الملايين من الدهور منذ أزل الأزلين . ولكننا نستطيع أن نقول إن اختيار الزمان والمكان من فعل مختار مريد ، وإنه هو الذي يعلم ما قد اختاروها قد أراد . ولسنا بعد هذا محتاجين إلى التساؤل عن اختيار الزمان والمكان لظهور الحياة . لأنه — مع وجود الخالق المريد — لا تكون الحياة الحيوانية أو الحياة الإنسانية هي أول نشأة للحياة الكونية في الزمان كله والمكان كله ، وإنما هي ظاهرة من ظواهر الحياة الكونية لا عجب أن يكون لها وقت محدود وحيز محدود

فإخراج الحياة من المادة الصماء — أو إخراج الحي من الميت — معجزة حقيقة بتوكيد القرآن الكريم وتقريره وتمجيب العقول من خفاء دلالتها على من نخفي عليه

فإن المادة قد تنتظم في أفلاك ومدارات وبروج ، لأن الانتظام حالة من الحالات التي تقع للمادة ولا تضطر العقل إلى افتراض قوة من خارجها . أما أن تنشئ المادة لنفسها أسماءً وأبصاراً وأفئدة فليست هذه من حالاتها التي يقبلها العقل بغير تفسير . وكل ما قيل في نفي العجب عن تركيب الجسم الحى — أنه لا عجب فيه لأننا نرى الآلات المادية تعمل بنظام وتوزع العمل فيها لمقصد معلوم . ولكن العجب كل العجب في هذا التشابه بين الآلات والأجسام الحية ، لأن الآلات لا تنشأ بغير صانع مريد ، ولا يغنيننا تعليل أعمالها بقوانين الحرارة والحركة عن تجاوز القوانين إلى إرادة المهندس المسخر لهذه القوانين

وقد كان الناس ينظرون بالعين المجردة إلى أعضاء الجسم الحى فيمجبون وسعهم من العجب لدقتها وتساند أجزائها وتعاون وظائفها وسريان عوامل النمو فيها بمقاديره الضرورية على حسب السن والنوع والفصيلة ، سواء في جسم الإنسان أو جسم الحيوان أو جسم الحشرة أو جسم النبات . . . فأحرى بهم أن يمجبوا أضعاف ذلك العجب بعد أن عرفوا بالجواهر والتحليلات م تتألف تلك الأعضاء ، وعلى أى نحو تساند تلك الوظائف ، وتبين لهم أن هذه الأعضاء البارزة للعيان مجموعة من ذرات لا ترى الألوف منها بالعين المجردة ، وأن كل ذرة منها تقع في موقعها من الجسم وتعاون بقية الذرات فيه كأنها على علم بها وبما تطلبه منها ، ولا تفضل واحدة منها عن طريقها لمرض أو عجز طراً عليها إلا تكفل سائرهما بإصلاح خطئها وتقويم ضلالها

قال الأستاذ لينز Leathes في خطاب الرئاسة السنوى بقسم الفزيولوجى من جامعة اكسفورد عام ١٩٣٦ ما فحواه أن كل خلية من البروتين تتألف من سلسلة فيها بضع مئات من الحلقات ، وأن كل حلقة منها هى تركيبة من ذرات قوامها حمض من الأحماض النوشاردية ، وهى أحماض يبلغ المعروف منها نحو العشرين ، ويجوز أن يقع كل منها موقعة على اختلاف فى النسبة والترتيب ، ولكننا لا نراها

فى بعض الأنسجة إلا على ترتيب واحد ونسبة واحدة بغير شذوذ ولا اختلاف
فهل نستطيع أن نتخيل مبلغ الدقة فى هذه الإصابة بين احتمالات الخطأ التى
لا تحصى أرقامنا المألوفة ؟

يكفى لتقريب هذه الدقة من الخيال أن نذكر أن الحروف الأبجدية فى لغات
البشر كافة لا تتجاوز الثلاثين ، ويتألف من تركيبها المتغيرة كل ما تلفظ به الأمم
من الكلمات والعبارات . فإذا كانت خلية البروتين فى حجمها الخفى قابلة لأضعاف
ذلك التكرار ثم لا نشاهد فيها إلا كلمة واحدة فى ترتيب واحد لا يتغير — فقد
عرفنا على التقريب معنى تلك الإصابة فى التوفيق والتركيب

يقول الأستاذ ليترز لتقريب هذا الخيال إن الضوء يصل من طرف المجرة إلى
الطرف الآخر فى ثلثمائة ألف سنة . فإذا أردنا أن نشبه إصابة الخلية فى تركيبها بمثل
مفهوم — فهذه الإصابة تضارع إصابة الرصاصة التى تنطلق من الأرض فتصيب
هدفًا فى نهر المجرة بحجم عين الثور ولا نخطئه مرة من المرات ، وهذا على فرض أن
حلقات الخلية خمسون فقط وليست بضع مئات .

لقد بطل معنى القصد فى لغة العقل إن كان هذا كله مصادفة لا تستلزم
الخلق والتدبير

ونحن مع هذا لا نبلغ غاية العجب من هذا التركيب المحكم المصيب . . . لأن
الجسم الحى الذى تتكرر فيه هذه المعجزات كل لحظة من لحظاته لا تزال فيه بقية
للعجب لعلها أعجب من كل ما نتخيلناه ، وهى أن هذه الذرات الخفية تتجمع وتنفرد
وتلتئم وتنفصل على نحو يضمن لها التجدد أو يضمن الدوام للحياة ، فيتألف كل حى
من جنسين وتخرج من كل منهما خلية واحدة يتكون منهما حى جديد ، وتنقسم
هاتان الخليتان تارة أزواجًا وتارة فرادى على الوضع المطلوب فى المرحلة المطلوبة ،
ويتفق عددها فى كل نوع من الأنواع الحية بغير زيادة ولا نقصان ، وينطبق كل
حيوان على عادات وغرائز تسوقه إلى التناسل فى موعده المقدور ، فيبنى العش قبل

أن ينسل إن كان من الطيور ، ويفارق الماء الملح إلى مداخل الأنهار أو الخلجان قبل أن ينسل إن كان من سمك البحار ، ويمتلى بالشوق إلى شريكه في التوليد قبل موعد التوليد على اختلاف الأنواع والأجناس

ونعود فنقول مرة أخرى إن معنى القصد قد بطل في عقل الإنسان إن كان القول بالمصادفة هنا أيسر من القول بالخلق والتدبير

فالقرآن الكريم قد خاطب الأحياء بلغة الحياة ، وخاطب العقلاء بلغة العقل ، حين كرر برهان الحياة وبرهان النسل في إثبات وجود الخالق الحكيم وبرهانه على وحدة هذا الخالق يضارع برهان الحياة وبرهان النسل على وجوده وحكمته وتدبيره

« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »

ولن يقوم على ثبوت الوجدانية برهان أقوى من هذا البرهان ، وهو برهان التمانع كما يسميه المتكلمون والباحثون في التوحيد

وقد اختلفوا فيه ولكنهم اختلفوا لا موجب له مع فهم البرهان على معناه الصحيح الذي لا ينبغي أن يطول الجدل عليه

فالإمام التفتازاني يقول إنه برهان إقناعي أو برهان خطابي ، لجواز الاتفاق بين الإلهيين أو بين الآلهة ، وأن العقل لا يستلزم الخلاف .

والإمامان أبو المعين النسفي وعبد اللطيف الكرمانى ينجحان عليه أشد الإنجاء ويقذفانه بالكفر لأن الاستدلال ببرهان إقناعي « يستلزم أن يعلم الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم ما لا يتم الاستدلال به على المشركين ، فيلزم أحد الأمرين إما الجهل وإما السفه ، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً »

والإمام محمد البخاري تلميذ التفتازاني يدفع التهمة عن أستاذه بأن الأدلة على وجود الصانع تختلف بحسب إدراك العقول ، والتكليف بالتوحيد يشمل العامة وهم قاصرون عن إدراك الأدلة القطعية البرهانية ولا يجدي معهم إلا الخطايب العادية

وقال الرازي إن الفساد ممكن إذا تعددت الآلهة ، وقد أجرى الله الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر

وقال الإمام نور الدين الصابوني فيما رواه عنه صاحب سفينة الراغب : « لو ثبتت الموافقة بينهما — بين الإلهين — فهي إما ضرورية فيلزم عجزها وإضطرارها أو اختيارية ويمكن تقدير الخلاف بينهما فيتحقق الإلزام »

وأحسن الإمام إسماعيل الكلبنوي حيث قال في حاشيته على شرح الجلال : « لا يخلو إما أن يكون قدرة كل واحد منهما وإرادته كافية في وجود العالم أولاً شيء منهما كاف أو أحدهما كاف فقط . وعلى الأول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وهو محال ، وعلى الثاني يلزم عجزها لأنهما لا يمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر ، وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقاً فلا يكون إلهاً »

وصواب الأمر أن وجود إلهين سرمديين مستحيل ، وأن بلوغ السكالم المطلق في صفة من الصفات يمنع بلوغ كمال مطلق آخر في تلك الصفة ، وأن الأثنينية لا تتحقق في موجودين كلاهما يطابق الآخر ولا يتمايز منه في شيء من الأشياء ، وكلاهما بلا بداية ولا نهاية ولا حدود ولا فروق ، وكلاهما يريد ما يريد الآخر ويقدر ما يقدره ويعمل ما يعمل في كل حال وفي كل صغير وكبير ، فهذان وجود واحد وليس بوجودين ، فإذا كانا اثنين لم يكونا إلا متمايزين متغايرين . . . فلا ينتظم على هذا التمايز والتغاير نظام واحد ، وإذا كانا هما كاملين فالخلوقات ناقصة ولا يكون تدبير الخلق الناقص على وجه واحد بل على وجوه

وعلى هذا فبرهان القرآن الكريم على الوحدانية برهان قاطع وليس ببرهان خطاب أو إقناع

وشأن القرآن في عالم الدين والمقيدة معروف ، وهذا شأنه في عالم الحكمة الإلهية إذ يتناول وجود الله ووحدانية الله

آراء الفلاسفة المعاصرين

في الحقيقة الإلهية

كان الأقدمون يقولون بالإله « المقيّد » لأنهم يؤمنون بتعدد الآلهة أو بوجود إلهين اثنين يتناظران ويتغالبان ، وهما إله الخير وإله الشر ، أو إله النور وإله الظلام ولما شاع الإيمان بالتوحيد بطل القول بالإله المقيّد لأن الإله الواحد لا يحدّه شيء ولا تحيط به القيود والنهايات ، وكل ما قبلته العقول الفلسفية في حقه أن قدرته جل وعلا لا تتعلق بالمستحيل ، ولم يقبل بعض المتكلمين حتى هذا القول ... لأنهم رأوا أن الاستحالة نوع من التقييد الذي تنزّه عنه قدرة الله

ثم عرف الناس أن الأرض كرة سيّارة تدور في الفضاء كما يدور غيرها من السيارات

وعرفوا مذهب النشوء والتطور ، فقال لهم دعائه إن الإنسان حي كسائر الأحياء التي نشأت على الأرض وتحولت بها أحوال البيئته من طور إلى طور ومن طبقة إلى طبقة في مراتب المخلوقات

فتواتر القول بما كان لهذين الكشفيين من الأثر الخطير في نظرة الإنسان إلى الكون ، ونظرته إلى نفسه ، ونظرته إلى حقيقة الحياة

كان يحسب أن الأرض مركز الوجود ، وأنه هو مركز الأرض أو غاية الخلق كله في الأرضين والسموات

وكان يحسب أنه شيء علوى تستخر له الأحياء الأرضية ، ولا يحسب أنه فرع من فروع الشجرة التي نبتت منها سائر الفروع
فتغير نظره إلى الكون ونظره إلى نفسه
ولكن هل تغير نظره إلى الله ؟

لم يكن ذلك حتماً لزاماً من نتائج العلم بدوران الأرض أو العلم بمذهب النشوء والارتقاء ، لأنهما خليقان أن يحدثا من قدر الإنسان ولكنهما لا يحدثان من قدرة الله

وغاية ما هنالك أن هذين الكشفين قد زعزعا عقائد أناس من المتدينين الذين أخطأوا فهم الدين ، فحسبوا أن الدين يفرض عليهم الإيمان بدوران الشمس حول الأرض وانقطاع العلاقة الجسدية بين الإنسان وسائر المخلوقات . أما الذين تعقلوا هذين الكشفين فلم يغيروا إيمانهم بالله . بل وجدوا فهماً دليلاً جديداً على اتساع الكون وانتظام قدرة الله في خلقه من أهون الأشياء إلى أرفع الأحياء

فمن أين إذن جاءت هذه النزعة الحديثة في بعض الفلسفات المصرية التي تؤمن بوجود الله ولكنها تقيدته بقوانينه أو تقيدته بنواميس المادة والقوة ؟ أو نفرط في هذه الوجهة فتزعم أنه من ثمرات التطور في الكون الشامل . . أو أنه عنصر من عناصره التي تضبطه أحياناً وتنضبط به في كل حين ؟

ليس ذلك من إيجاء مذهب النشوء والارتقاء ولا هو من إيجاء القول بدوران الأرض في الفضاء كما جاء في بعض الآراء ، ولكنه من نتائج الأطوار الاجتماعية وليس من نتائج الكشف الفلسفية أو العلمية . . . وأشبه الأطوار الاجتماعية بإيجاء هذا المعنى هو طور « الحكومة المقيدة » في السياسة الأرضية . فإن الملك المقيّد بقوانينه ومشئته شعبه ومقتضيات ملوكه هو أحدث الأفكار المصرية في أطوار الاجتماع ، وليست النقطة بعيدة بين تقييد الحاكم في الأرض وتقييد الحاكم في جميع الأكوان

وربما كانت هذه النقطة غريبة في بعض الأمم الشرقية التي تعودت أن تدين ملوكها بكتابها السماوي في شئون المعاش وشئون المعاد على السواء ، ولكن الكتب الدينية التي آمن بها الملوك الغربيون لم تتعرض للشئون المعاشية وتركهم مطلقيين في وضع الشرائع لهذه الشئون . فلما سهل على الأذهان عندهم أن تتصور الحاكم المطلق

مقيداً بعد انطلاقه الطويل في سياسة الشعوب لم يصعب عليها أن تقبل القيود لكل حكم مطلق لم تكن له قيود

لقد كان الإنسان يؤمن بأنه مركز الوجود ، ولكنه كان يخضع للملوك المطلقين فلم يكن في وسعه أن يتخيل كيف يجوز الحساب أو التقييد على ملك الملوك في جميع الأرضين والسموات

ثم عرف أن الأرض ليست بمركز الوجود ، وأنه هو فرع من فروع شجرة الحياة ، فكان خليقاً بهذه المعرفة أن تزيده خضوعاً على خضوع وأن ترضيه من الأقدار الإلهية بكل ما تفرضه عليه . ولكنه صغر من جانب وكبر من جانب : صغر في الكون وكبر في حياته السياسية ، وراح يحاسب الحاكمين الذين كانوا مطلقين ، وتعود أن يشاركهم في القوانين وقد كانوا وحدهم مصدر القوانين . فليس بالمستغرب في هذه البيئة الاجتماعية أن تنشأ بينها عقول تسيع السلطان المقيد في الكون كله ، وحيثما قام قائم بالتصريف والتدبير ، وقد ساع لها فهم « التقيد » حيث لم يكن قبل ذلك سائفاً في الواقع ولا في التفكير

وليس من محض المصادفات فيما نعتقد أن تبدأ هذه النزعة الفلسفية في البلاد الإنجليزية التي يقال عنها إن وظيفة الملك فيها وظيفة اسمية ، وإن حامل التاج هناك لا يتعرض لسياسة حكومته إلا بمقدار ما يدعوه رعاياه

وليس من محض المصادفات كذلك أن يكون البادئ بها هو جون ستيوارت ميل صاحب المراجع المعتمدة في مباحث الحكومة النيابية ومباحث الحرية والدستور ، وصاحب الوظيفة التي تخلى عنها في شركة الهند الشرقية ، حين آلت إدارتها إلى سيطرة الحكومة البريطانية

وقد ولد جون ستيوارت ميل في أوائل القرن التاسع عشر (١٨٠٦ — ١٨٧٣) واقتربت حياته كلها بأنشط الأطوار في الرقابة البرلمانية وحركات التوسع في حقوق

الانتخاب . فنظر في حكومة الكون وعينه لا تتحول عن حكومة الأرض وعلاقة
الحكومين فيها بالحاكمين

ولم يكن جون ستيوارت ميل من الفلاسفة الإلهيين ولا من المعننيين كثيراً بما
وراء الطبيعة أو حقائق الأديان ، وقد أنكر أبوه جميع عقائده الدينية في أخريات
حياته ولم يكن في مبدأ حياته من ذوى الدين والاعتقاد . . . فلا جرم ينظر ابنه
إلى إله الكون ومدبر العالم فلا يستكبر عليه قيود المادة والنواميس
وإنما عرفت فلسفة ميل في الدين من رسائله الثلاث التي كتبها عن « الديانة »
ولم ينشرها في حياته ، ولكنه أودعها صفوة آرائه في هذا الموضوع . ولعله قد أودعها
كلمته الأخيرة فيه

فالرسالة الأولى عنوانها الطبيعة . وخلاصتها أن « سلوك الطبيعة » ليس بالسلوك
الذى يحثه الإنسان في طلب الكمال ، وأن الإنسان خليف أن يروضها ويقودها
لا أن يتخذها قدوة له في آدابه ومعاملاته ، ومن ثم لا يرى أنها من خلق إله رحيم
قادر على كل شيء ، لأنها قد أفعمت بالقسوة والألم والعذاب ، ولما يظفر الإنسان
منها بخير أو بركة غير ما يحصله هو بالسعى الحثيث والجهد الشديد

والرسالة الثانية عنوانها فائدة الديانة . وخلاصتها أن الديانات قد أفادت قديماً في
تعليم الإنسان مكارم الأخلاق ومحاسن العادات ، وكانت هي المرجع الوحيد الذى
كان يرجع إليه في التفرقة بين الحسن والقبيح والمباح والمحظور ، ولكنها قيدت عقله
بأحكامها وفروضها فأعجزته عن التفكير في مضامينها والتخلص من عيوبها ، وعنده
أن العقائد الإنسانية كافية في تهذيب الناس وقيادتهم بعد زوال العقائد التي تقوم
على ما وراء الطبيعة ، لولا مزية لهذه العقائد لا توجد في العقائد الإنسانية ، وهى
تمزية النفس برحمة الله ودوام الحياة في العالم الآخر ، ولا مانع عقلاً ولا علماً في رأى
ميل أن يصبح وعد الديانات بالحياة بعد الموت

والرسالة الثالثة عن « الربوبية » وفيها يعترف الفيلسوف بنظام الكون ولا

يستريح إلى تفسير ظواهر الحياة بمذهب النشوء والارتقاء ... إلا أنه يعود فيقول إن هذا النظام لا يثبت وجود الإله القادر على كل شيء ، ولا يلزم منه أن مدبر الكون إله مطلق القوة والكمال لأن الدنيا على ما فيها من النظام لا تخلو من الآفات والشرور التي لا يرتضيها إله وهو قادر على تبديلها . فالله موجود مريد لخير المخلوقات وسعادتها ولكنه محدود القدرة والإرادة ، منصرف العناية إلى أمور كثيرة غير أمور الناس ودائب على تذليل المادة والقوة وتطويعها لما يرتضيه

كانت هذه الآراء مقدمة لظهور القول بالإلهية المقيدة في العصر الحديث . . . وكانت في آراء جون ستيوارت ميل نواة أخرى لظهور هذا المذهب على اختلاف شروحه ، لأنه كان يقول بالكيمياء العقلية ويعنى بها أن امتزاج الأفكار تنشأ عنه أطوار فكرية جديدة لم تكن بينة في الأفكار المتعددة قبل امتزاجها ، كأنها العناصر المادية التي يمتزج بعضها ببعض فتنبثق منها مادة جديدة لم تكن بينة في عناصرها الأولى — وأشهر الأمثلة على ذلك تولد الماء من الهيدروجين والأكسوجين ، وكلاهما يخالف للماء في خصائصه ووزاياه

وشاعت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين صيغ القول بالنشوء والارتقاء ، ثم شاعت على أثره فلسفة النسبية التي قررها أينشتين وقرر فيها أن الفضاء رباعي الأبعاد وأن البعد الرابع هو الزمان . فلا يتأتى قياس حركة من الحركات بالطول والعرض والعمق وحدها دون أن نضيف إليها الزمان ، وهو البعد الرابع المتمم لهذه الأبعاد

فآراء جون ستيوارت ميل كانت نواة للفلسفة الإلهية الحديثة في البلاد الانجليزية وساعدتها الآراء التي تتابعته على أثرها واحدة بعد الأخرى ، فلم يكف يظهور من الفلاسفة الانجليز في القرن العشرين فيلسوف واحد يخلو مذهبهم من آثار هذه الآراء متجمعات أو متفرقات

وفى وسعنا أن نطلق عنواناً واحداً على هذه المذاهب فى جملةا ، لأنها تقوم على أساس واحد وإن تنوعت فى التخريج والاتجاه . فهى كلها صالحة لأن تسمى باسم « التطور الانبثاقى » أو « التركيب المنتخب » على حد سواء ، ويتضح معنى هذه التسمية من تلخيص المذهب كله فيما يتصل بموضوع هذا الكتاب ومن المتعذر مع هذا أن نلخص المذهب كله كما شرحه جميع الكتاتين فيه ، فقد خاض فى شرحه وتخريجه طائفة من الفلاسفة يتجاوزون العشرين ، ونحا كل منهم منحنى يعارض به زميله فى لباب المذهب أو قشوره ، فليس من المفيد فى مقصدنا هذا أن نحيط بجميع هذه الفوارق والمعارضات . . . ولكننا نجتريء بأكثر هذه الشروح وأبرزها وأدملها على الغاية من جملة تلك الأقوال ، وعلنا نخرج منها بالخلاصة الكافية إذا اقتصرنا على شروح ثلاثة من أساطينه وهم مورجان والاسكندر وسمطس ، وهم نخبه القائلين بالتركيب والانبثاق

ولد لويد مورجان Lloyd Morgan فى سنة ١٨٥٢ وتعلم هندسة المناجم وعلم طبقات الأرض ثم حضر دروس البيولوجية على العلامة توماس هكسلى ووعى فى صباه مختارات جيدة من الشعراء المحدثين والأقدمين ، وحته أستاذه وهو فى أثناء فترة التمرين على مطالعة الفيلسوفين بركلى وهيوم ، فقرأهما كما قرأ فلسفة ديكرت ومببنوزا وليبنتز ، وزاول التدريس فى شعاب شتى من الثقافة المعصرية بينها من التفاوت ما يدل على سعة الأفق وغزارة الاطلاع ، ومنها العلوم الطبيعية والتاريخ الدستورى وآداب اللغة الانجليزية وعلم طبقات الأرض وعلم الحيوان ، وكان أول تدريسه فى أفريقية الجنوبية . ثم عاد إلى انجلترا فأسندت إليه مهمة التدريس فى كلية بريستول فترقى فيها إلى منصب المادة خلال سنوات معدودات

وكان مذهبه فى مبدأ الأمر تعديلاً للمذهب هربرت سبنسر الذى يقول بأن الارتقاء فى عالم المادة العضوية وغير العضوية على السواء — هو انتقال من البساطة إلى

التركيب ومن النشاكل إلى التنويع . فكان من رأى مورجان أن الانتقال من البساطة إلى التركيب لا يكفي لتفسير ظهور الحياة ما لم يكن فى التركيب شىء جديد، وقال بأن التركيب يخلق الشىء الجديد على النحو الذى قدمناه فى تولد الماء من الهيدروجين والأكسجين ، وقال كذلك باستقرار الخصائص النفسية أو الحيوية فى المادة من أقدم الأزمان ، وإنما يتوالى التركيب فتبرز الخصائص النفسية بعد أن كانت مكنونة فى حالة التفرد والبساطة ، ومثل الأشياء فى ذلك كمثل الهرم الذى يتسع من أسفله ويتحدد فى أعلاه . فالمادة هى قاعدته السفلى والعقل هو قمته العليا ، وكل طبقة فيه تعلو على طبقة تحتها فأتما تعلو ببرز الخصائص النفسية بعد الخفاء

ودرجات الارتقاء عنده هى المادة فى صورتها البسيطة المفردة، ثم المادة فى أخلاطها الطبيعية الكيميائية ، ثم الحياة ، ثم العقل ، وهو أرقى ما وصلت إليه الموجودات ، ولكنه طبقة جديدة من خاصة قديمة مستكنة فى أبسط الموجودات ، ففى وسعك أن تقول عقل الذرة وعقل الجماد وعقل الشجرة ، لأنها جميعاً لا تخلو من عنصر العقل إما على حالة من النزارة التى تكفيها فى كيانها ، وإما على حالة الاستقرار والاستكنان إلى أن تبرز البروز المهود فى عقل الإنسان

ومجمل القول فى الاتصال بين العقل والمادة إنهما يتطوران معاً ولا يتطور أحدهما من الآخر ، ولكهما متلازمان لا ينفصلان فلا عقل بلا مادة ولا مادة بلا عقل فى شىء من الأشياء

وكان مورجان يسمى مذهبه هذا « بمذهب التركيب المنتخب » أى التركيب الذى ينتقى من المركبات صفوة بعد صفوة من خصائص الوجود Selective Synthesis ثم قبل اسم « التطور الانبثاقى » Emergent evolution لأنه أيسر على الأفواه وأقرب إلى الأذهان

ولا فرق بين مورجان وزملائه « الانبثاقيين » فى اعتبار العقل والحياة من خصائص المادة المستكنة فيها من أزل الآزال ، ولكنه يخالف أكثرهم فى إثبات

الإرادة الإلهية مع إثبات الخصائص المادية ، فيسأل غير مرة : وما الذى يخرج هذه الأطوار بعضها من بعض على هذا الترتيب العجيب ؟ ويجيب غير مرة : إنه تدبير الإله أو توجيهه الإله . فليست قوانين التركيب والانتقاء عنده بمغنية عن العناية الإلهية فى نهاية المطاف

أما ثانى الفلاسفة الثلاثة الذين يجمعون شقات المذهب فهو الأستاذ صمويل الاسكندر ، وقد أصبح اسم الاسكندر وحده علماً عليه وهو من أبناء أستراليا . ولد فى مدينة سدنى (١٨٥٥) وتخرج من جامعة ملبورن ثم من جامعة أكسفورد حيث اشتهر بالألمعية والذكاء وأحرز كثيراً من الجوائز والمكافآت ، وكانت الدعوة الفلسفية الغالبة فى عهد دراسته هى دعوة هيغل يتممها مذهب دارون وتفسيرات هكسلى وسبنسر ، فهى بهذه المثابة أقرب إلى الواقعية منها إلى المثالية التى اشتهر بها هيغل فى عصره ، ولهذا يعتبر الاسكندر من أساطين الواقعيين

وهذا الفيلسوف هو أوسع أنصار الفلسفة «الانثاقية» نطاقاً فى شروحه وتعليقاته وأبعدهم أمداً فى نتائجه وأشدهم تطوحاً فى مزاعمه ، لأنه يشمل الإله بأحكام مذهب التطور المنبثق... ويقول إنه ثمرة من ثمراته هى الثمرة التالية لظهور «العقل» فى الوجود ، أو هى الثمرة التالية أبدأ لأرفع الثمرات التى يترقى إليها التطور والانثاق . فكل ما وصلت المادة إلى طبقة من طبقات الارتفاع كانت الفكرة الإلهية هى الفكرة التالية لها أبدأ بغير انتهاء

فالاسكندر يجمع بين مذهب التطور ومذهب « هيغل » إذ يقول هيغل بأن الله هو « الوجود المطلق » الذى يتمثل فى حدود الوجود المشهود ، وأن العقل الإنسانى هو آخر مثال وصل إليه الوجود فى هذا التجلى الإلهى ، فهو أرفع مثال وعند الاسكندر أن المادة ومظاهرها جميعاً قد صدرت من مصدر واحد وهو

الكون المؤلف من المكان والزمان ، فليس المكان فراغاً إلا إذا انزل من الزمان ،
وليس الزمان عدماً إلا إذا انزل من المكان ، ولكنهما إذا اجتماعاً — وهما مجتمعان
أبداً — نجمت الحركة ، وهى أصل المادة وأصل جميع الموجودات

ولاشك أن مذهب أينشتين عن الزمان والمكان كان له أثر كبير فى وقوع هذا
الخطا فى روع الفيلسوف ، ولكن الأثر الأكبر ولا شك يرجع إلى مباحث العلوم
الطبيعية فى الحرارة والكهرباء ، ولا سيما المباحث التى قررت أن ذرات المادة تتحول
إلى إشعاع ، فإذا كان الإشعاع هو أصل المادة وكان الإشعاع مجرد حركة فلا جرم
يخطر للفيلسوف أن حدوث الحركة فى الفضاء هو أصل المادة فى صورتها الأولى ،
وأن حدوث الحركة فى الفضاء هو بعبارة أخرى اتصال الزمان والمكان ، لأن الزمان
هو الحركة ووقوع الحركة هو اتصالها بالمكان

فإذا حدثت الحركة فذلك هو اتصال الزمان والمكان ، وإذا وجدت الحركة
وجد الإشعاع وتسلسلت الأشياء المادية من هذا الإشعاع

وهى تبدو على درجات. فأدنى طبقات المادة — بعد صدورهما من الفضاء والزمان —
هى المادة ذات الخصائص الأولية وهى الحجم والشكل والعدد والحركة ، ثم تعلوها
طبقة الخصائص التى تترقى إلى اللون والصوت والرائحة ودرجة الحرارة . أو بعبارة
أخرى إن الخصائص الأولية تدرك بجميع الحواس ، وإن الخصائص التالية لها تحتاج
إلى التخصيص فتدرك كل منها بإحدى الحواس ، ولا تتم الخاصة للشيء إلا مع اتصاله
بشيء آخر ، كما يتم اللون مع اتصال الشيء بالنور ، ويتم الصوت مع اتصال الشيء
بالهواء . . . فلا بد له فى هذه الحالة من بعض التركيب

قال فى كتابه المفصل « المكان والزمان والإله » :

« ومن الناحية الأخرى إذا نحن استبدلنا كلمة النظام بكلمة المنظم لم نعد بذلك
أن نسمى هذه الحقيقة الواقعة : وهى أن العالم يجرى على نسق يخرج منه النظام .
وفى وسعنا أن نسمى العالم الذى ندركه على هذا النحو « إلهاً » . . . ونسمى

— أولعلمنا بذلك نفسر — ذلك السرف أو ذلك التلف المنظويين في ذلك الإجراء . . . ولكن بأى معنى من المعانى يصلح إله كذلك الإله للعبادة ؟ إنما يصلح للعبادة على معنى واحد ، وهو أن نعود فندخل على فكرة النظام التى هى وصف لبعض الوقائع المقررة فكرة المنظم المدبر ، وهو الرأى الذى سبقنا فأدحضناه « والذى نرجو أن نصنعه هنا هو شىء أقرب إلى التواضع والاعتدال من ذاك وأدنى إلى السياق العلمى المطرد فى بعض المسائل الأخرى . فلا نحاول تعريف الله مباشرة بل نسأل أنفسنا : هل هناك محل فى العالم للصفة الإلهية ؟ ثم نمحص حقيقة ذلك الكائن الذى يتصف بتلك الصفة ، ونرجع إلى الحاسة الدينية لكى يطابق ذلك الكائن صفات الإله الذى هو أهل للعبادة . فأين إذن هو محل الإله فى مجرى الأشياء إن كان له محل على الإطلاق ؟

« فى هذه المادة الشاملة التى تتولد من الفضاء والزمان لا يزال الكون يعرض انبثاقاً بعد انبثاق لسلسلة من الكائنات المحدودة يتسم كل منها بخصائصه وصفاته ، وأرفع هذه الكائنات المعروفة لدينا هو العقل أو الواعية . فالإله هو الكائن الذى يعلو على أعلى ما عرفناه

» . . . ولما كان الزمان أبدياً بغير انتهاء ، وكان هو مصدر النماء والارتقاء . . . فليس فى استطاعتنا أن نتخيله واقفاً عند إخراج تلك الكائنات المحدودة التى تنقسم بسمة العقل أو الواعية ، ولا بد لنا من أن نرسل الفكر على الاتجاه الذى ترسمناه من تجارب الانبثاق السابقة التى تمخضت عن الصفات الرفيعة . فإن فى الزمان والفضاء باعثاً يدفع مخلوقاتها إلى طبقة أرفع فأرفع كما دفع بها إلى الطبقة العاقلة أو الواعية . وليس فى العقل ما يدعونا إلى الوقوف عند حد من الحدود لنقول إنه هو الحد الأقصى لما يشتهه الزمان من الآن إلى أبد الآباد . . . بل يكرهنا الزمان نفسه على انتظار مولود آخر من مواليده ، ومن ثم يسوغ لنا أن نتتبع سلسلة الصفات ونتخيل تلك الكائنات المحدودة التى سميناها بالملائكة ، وهى كائنات تستمتع بوجودها الملائكى

ولكنها تتأمل العقل على نحو يعجز العقل عنه كما ترى العقل يتأمل ما دونه من مراتب الحياة والموجودات السفلى . . . وعلينا أن نسأل : كيف تكون العلاقة بين هذه الآلهة المحدودة المسماة بالملائكة وبين الإله الذى ليست له حدود . . .

« . . . فالإله إذن هو الطبقة المثالية التى تعلو على طبقة العقل والواعية والتى يتمخض الكون الآن ليخرجها من أطوائه ، ونحن من وجهة الاستطراد الفكرى على يقين من استجنان هذه الصفة فى الكون وتهيئة لولادتها . ولكن ما هى ياترى تلك الصفة الموعودة ؟ إننا لا ندرى . لأننا لا نقدر على التحلى بها ولا على تأملها ولا تزال محار يبتنا الإنسانية معدة لاستقبال ذلك الإله المجهول ، ولا سبيل لنا أن نعرف ما هو ولا كيف تكون الإلهية وكيف يشعر الإله بوجوده إلا إذا نعمنا بصفة الآلهة قبل ذاك . . . » إلى أن قال : « فالإلهية صفة تتولى الصفات التى دونها من طبقة العقل الذى يقوم هو أيضاً على ما دونه من صفات وينبثق عندما تبلغ الكائنات مبلغاً مقدوراً من التراكيب والتنسيق »

ويعضى الفيلسوف فى التقدير والتخمين فيقدر أن الإله الأعلى الذى ينبثق عنه العالم هو من معدن الروح والعقل لأنهما الطريق التى تأدينا منها إليه ، ولكنه يشارك الموجودات فى خصائصها الكونية كما يشترك الإنسان العاقل فى خصائص المادة وخصائص سائر الأحياء على نحو من الإنحاء

فالوجود على رأى هذا الفيلسوف درجات هى . « أولاً » وجود الزمان والمكان و « ثانياً » وجود المادة التى لا كيفية لها غير الشكل والحجم والعدد وما لا يحتاج إلى علاقة بغيره ولا حاسة مميزة للإدراكه . . . و « ثالثاً » وجود المادة التى تتكيف باللون والرائحة والصوت ويبلغ بها التركيب مبلغ التميز بالحاسة التى تناسبها و « رابعاً » وجود الحياة وتبدأ بالاستجابة الحسية التى تشبه فى ظاهرها استجابة بعض المواد -- غير العضوية -- لبعض المؤثرات ، و « خامساً » وجود الحياة العاقلة الواعية ،

و « سادساً » وجود الإله الذى يعلو ويعلو مع الزمان الأبدى السرمدى بغير انتهاء

* * *

والرأى الذى يقول به المارشال كرسثيان سمطس لا يطابق رأى الإسكندر فى نتائجته القصوى ولا فى مبادئه الأولى . ولكنه يلتقى به فى عقيدة الانبثاق والتركيب ، بل يجعل الكون كله « تركيبات كاملة » تترقى فى مراتب التركيب وتستجد لها صفة لم تكن معهودة فيها قبل ارتقاها من مرتبتها إلى المرتبة التى تعالوها فليست مادة الكون شيئاً واحداً متشابهها متكرراً على النحو الذى تخيله معظم الفلاسفة والعلماء ، وليست عناصرها فئاتاً متماثلاً يتأتى عزل كل فئانة منه كأنها جزء لا فرق بينه وبين سائر الأجزاء ، ولكنه مجموعة من التراكيب التى تتماهى كل تركيبية منها كما تتماهى بنية الأحياء ، ولا انعزال بينها وبين ما حولها بل هى متأثرة به مؤثرة فيه ، وكل جزء فى التركيبية يأخذ من الكل ويأخذ الكل منه ، ويجرى فى ذلك على سنة الأعضاء فى الأجسام . ومن هنا جاء اسم « الهولزم » Holism الذى يطلق على هذا المذهب لأنه تستق منه كلمة Holo اليونانية بمعنى « الكل » أو المجموع فالذرة تركيبية ، والعناصر الأولية تركيبية ، والأخلاط الكيمية تركيبية ، وكل جواد أو نبات أو ذى حياة تركيبية كاملة تلازمها صفات تناسب ذلك التركيب

والحياة هى الصفة التى تناسب التركيبية العضوية ، والعقل هو الصفة التى تناسب التركيبية الإنسانية ، وكلما ارتقت التركيبية نجمت فيها خاصية جديدة لم تكن فى أجزائها المتفرقة ، أو فى التركيبات التى هى أقل منها فى طبقات الوجود

يقول سمطس : إن من طبيعة الكون أن يسعى إلى تحصيل « السكالية » والكمال والبركة . والمهزيمة الحقة للإنسان — وللطبقات الأخرى من الموجودات — هى فى تلطيف الألم بالكف عن الجهاد ، أو الكف عن السعى فى سبيل الخير والصالح ، وإن النزعة التركيبية التى تنبثق من أعماق الكون كالفورة الحية هى الضمان لنا بأننا لا نواجه الإخفاق والجحوظ ، وإن آمال الاستقامة والحق والجمال والخير مستكنة

في طبائع الأشياء ولن تنزع أو نضيع . وقد انفقت كلمات الكلية والشفاء والقداسة Wholeness, healing holiness في مصدرها من اللغة وفي مصدرها من الواقع والتجربة ... وهي قائمة في المرتقى الوعر من الكون تنال حيناً بعد حين وستنال مع الزمن منالاً أصدق وأوفى ، وهذا الارتقاء والاكتمال في الكليات داخل الكل الأ كبر هو السعى المطرد — وإن كان بطيئاً — إلى هدف الكون الكلى في النهاية « أى أن الموجودات تستمد طبيعة التركيبية الكاملة من وجودها في الكون ثم يصبح الكون نفسه مفتقراً إلى التركيب الكامل فلا يبلغه إلا من طريق التكامل والتراكب في تلك الموجودات

وقد شهد سمطس الحرب العالمية الأولى وهو يشتغل بانضاج هذا المذهب في نفسه وفي ذهنه ، فلم تئسسه الحرب من طموحه إلى « الكون الكلى » بل رأى في محاولات عصبة الأمم عند إنشائها بشيراً بتحقيق الطموح إلى التركيبية الإنسانية الكلية ، وما هى إلا خطوة في مرتقى « الكون الكلى » الذى تتأخى فيه التراكيب كما تتأخى الأعضاء في الجسم الواحد ، فترتفع أجزاؤه عن مرتبة التنافر والعداء ، إلى مرتبة التآلف والصفاء

وهذه الشعبة من مذهب الانبثاق لا تستلزم الالحاد ولا القول بانبثاق الإله من مادة الزمان والفضاء ، بل يسأل أناس من أساطينها : من أين تأتى الخاصة الجديدة كلما ارتقت التركيبات أو الجاميع الكاملة ؟ فبعضهم يقول : لعلها من منقولات كون آخر غير هذا الكون ، وبعضهم يقول : لعلها من الله

وقد نشأت في البلاد الإنجليزية مذاهب فلسفية أخرى غير مذاهب الانبثاق واشتهر فلاسفتها في أوربة وأمريكا شهرة تضارع شهرة الانبثاقين ، وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة ، هويتهد (١٨٦١) الفيلسوف الرياضى الواقعى الذى يعرف مذهبه بمذهب الكيان العضوى Organism لأنه يقول بأن الكون كله « كيان عضوى » كالبنية الحية في تركيب أجزائه ، وإن كل ما فيه من كيانات عضوية لها طبيعة الأجسام

الحية في تجمع الأعضاء وتساند الوظائف العضوية ، فمذهبه من ثم أولى المذاهب أن يذكر مع مذاهب « البنية الحية » وإن لم يؤسس مذهبه على فكرة الانبثاق وعند هويتهيد أن الكون يشتمل على حوادث لا على أشياء ، وكل حادث من هذه الحوادث يتجدد على الدوام ولكنه يحتفظ بالقدم كله من أقدم الأزمان ، ولا يتأتى فصل حادث منه عن الكون بحذافيه لأنه مشتبك بكل ما في الكون من زمان ومكان وما الزمان ؟

إن الزمان هو هذا التجدد نفسه وليس بوجود مستقل عنه أو بظرف له يحتويه ويسبقه أو يليه وما المكان ؟

ليس هناك مكان معزول عن الحوادث التي تقع فيه ، ولكنه هو الصورة التي ندرك بها الامتداد

وفيما عدا هذه السلسلة الواقعية من الحوادث المتجددة لا يشتمل الكون على وجود آخر غير وجود « الكليات الممكنة » فإن الحادثة يمكن أن تقع على صور متعددة ولكنها متى وقعت فهي صورة واحدة . فتلك الصور المتعددة هي الكليات الممكنة ، وهذه الصورة الواحدة هي الحادثة الواقعية ، غير أن الكليات الممكنة ليست لها صفة في الوجود إلا بما يتحقق من الواقع في عالم الحدوث

وعند هويتهيد أن الحادثة التي تبدو لنا شيئاً من الأشياء هي بنية عضوية كاملة التركيب . فالذرة نفسها بنية عضوية لأنها تحتل وتفقد مشخصاتها أو « شخصيتها » إذا اختلف تركيبها ، كما تحتل بنية الحيوان إذا اختلف فيها تماسك الأعضاء

وليس في الموجودات عقل وجسم منفصلان ، وإنما العقل والجسم قطبان ملازمان لكل موجود ، والترقي في التركيب هو الذي يرجع موجوداً على موجود بصفات الحياة والإدراك

وهذا الترقى هو تكوين بنية حية جديدة . . . فمليون ذرة من الهيدروجين هي مليون بنية حية متشابهة ولا زيادة . ولكن إذا اجتمعت مليون ذرة مختلفة وكملت اجتماعها بنية جديدة فهنا يظهر الرجحان في بنية على بنية ، وهنا تنشأ في العالم حياة تساوى جملة أجزائها وزيادة ، على خلاف المفهوم في الحساب . . . وهذه الزيادة هي تطور الفكر والحياة

فليس الكل مجموع أجزائه في كيمياء الحياة . ذلك في الحساب صحيح . أما في كيمياء الحياة فكما اختلفت الأجزاء وتكاملت بها تركيبة جديدة ظهرت فيها زيادة على تلك الأجزاء لم تكن ملحوظة فيها وهي متفرقة . . . ولكنه ظهور بعد كمون ، وليس بوجود بعد عدم ، ولا بارتفاع على غير أساس

ويكمن في الحوادث مستقبلها كما يكمن فيها ماضيها . لأن المستقبل لن يخرج عن تجدد الحادثة بعد التوفيق بينها وبين الكليات الممكنة ، فإذا اتفق الحادث الواقع و « الكلى » الممكن فتلك طريق المستقبل التي لا يعدوها

ولولا « الكليات » الممكنة لكانت الحادثة الجديدة تكراراً للحادثة السابقة بغير اختلاف ، ولجاء التكرار آلياً لا يوافق طبائع الأحياء

تلك هي حقيقة الكون في مذهب هويتيد وأساطين مدرسته التي تسمى تارة بمدرسة الكيان العضوى وتارة بمدرسة الواقعية الحديثة . فأين مكان الله من هذا الكون الذى يتخيله الفيلسوف ؟ هل له مكان لازم فيه ؟

نعم . له مكان لا تتم للكون حقيقة بغيره

فتلك الكليات الممكنة ما الذى يقرر الخيرة بينها حين تصبح حادثة واقعة ؟ تلك الكثرة المتعددة ما الذى يستخرج منها واقعة واحدة ؟

هو الله

وتلك الكيانات العضوية ما الذى يعادل بينها ويصاحب مرتقاها من تركيبة كاملة إلى تركيبة أكمل منها ؟

هو الله .

ولكن الله في هذا الكيان العضوى الأعظم إنما يتولى التعديل والموازنة فيه على النحو الذى يتولاه دماغ البنية الحية . . . فهو يريد ويفعل ، ولكنه لا يريد كل ما يشاء ولا يفعل كل ما يشاء ، بل تأتية دواعى الإرادة أحياناً من تلك البنية ، كما تأتية منها دواعى العمل وميسرات التدبير والتصريف .

وإذا التفتنا من البلاد الإنجليزية إلى البلاد الأمريكية قابلتنا هناك مذاهب فلسفية تلاقى المذاهب البريطانية في جانب وتفارقها في جانب آخر تلاقىها في فكرة الإلهية المقيدة وفى المعجز عن التوفيق بين وجود الإله القادر على كل شئ ووجود الشر والألم فى العالم ، وتنفارقها فى تحليل المشكلة والتماس الخرج منها

وأجهر المذاهب الأمريكية وأجمعها لوجهات النظر المختلفة عندهم ثلاثة ، وهى :

مذهب وليام جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠)

ومذهب جوسيا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦)

ومذهب جورج سانتيانا (١٨٦٣ - ١٩٤٨)

فوليام جيمس William James هو صاحب مذهب البراجية أو مذهب الذرائع كما عرف فى اللغة العربية ، والواقع فى رأى وليام جيمس هو مقياس الصحة فى كل شئ . فمقياس الصحة فى المسائل العلمية هو تكرار التطبيق وتكرار النتيجة ، ومقياس الصحة فى مسائل الأخلاق والآداب هو تكرار التطبيق وتكرار المنفعة الكبرى منه لأكثر عدد من الناس . وقياساً على ذلك يحق لنا أن نؤمن بالله فى المسائل التى لا تثبت بالتجربة العلمية ولا بالبراهين المنطقية ، إذ كان الإيمان يريح ضمائرنا ويطابق أشواقنا النفسية وعواطفنا الحيوية . وما دامت طبائعنا قد أشرجت على وفاق تركيب الكون فإن العقيدة التى تستمد من تلك الطبائع أن تخلو من حقيقة كونية . فما من حقيقة حسية لها عندنا دليل غير الانفعال بها على نحو من أنحاء

الحس والتعقل . وما من حقيقة روحية تحتاج إلى أكثر من هذا الانفعال الذى يتم به التجاوب بيننا وبين حقائق السكون . وقد خطب وليام جيمس جماعة من العلماء والمثقفين فقال لهم إن الإيمان من أمثالم يحتاج إلى شجاعة خلقية يحسن بهم أن يروضوا عليها العقول والضمائر . وقال لهم فى مقدمة خطابه : إنه لو كان يتحدث فى العقائد إلى جماعة من عامة الجند لنصح لهم بالتشجيع على قبول النقد والأدلة العقلية فى دراسة الأديان ، لأنهم أحوج ما يكونون إلى الحرية الفكرية فى شئون العقيدة . ولكنة إذا خطب العلماء والفلاسفة فأحوج ما يراهم محتاجين إليه هو الشجاعة على احتمال تبعه الاعتقاد ، وإن لم تؤيده التجربة العلمية والبراهين المنطقية . فإنهم يخسرون إذا كانت العقيدة صحيحة وجبنوا عنها فى انتظار تجربة أو برهان

إلا أن المقدمات التى يستند إليها وليام جيمس لم تمنع عنده أن يكون فى الوجود أكثر من إله واحد ، أو أن يكون قصارى الإله الواحد أنه أكبر من الإنسان وأقدر على معونته من سائر الموجودات . فهو يقول فى كلامه على صحاح الدين : « ويدولى أن معالجة الديانة ومطالبها العملية تجد كفايتها فى الاعتقاد بوجود قوة أكبر من الإنسان تصادقه وتعطف على آماله ، وكل ما تستلزمه الوقائع التى بين أيدينا أن تكون تلك القوة غير أنفسنا الواعية وأكبر منها وأوسع وأقوى . فكل قوة بهذه الصفة تغنى إذا كانت فيها الكفاية للاعتماد عليها فى الخطوة التالية . ولا يلزم من ذلك أن تكون قوة غير متناهية أو قوة منفردة . فقد يكون قصارها أنها نفس أكبر وأقدس من نفس الإنسان تمثلها نفس الإنسان هذه تمثيلاً ناقصاً ، ولا يكون الكون كله إلا مجموعة من تلك الأنفس الكبرى القدسية على درجات وأقدار مختلفة لم يجمع بينها كيان لانهائى على الإطلاق . ويعرض لنا هنا تعدد الآلهة على نوع من التعدد لأدافع عنه فى هذه الآونة لأننى أحصر مقصدي الآن فى إقرار التجربة الدينية فى حدودها الصحيحة . . . »

فمسألة الاعتقاد في رأى جيمس مسألة « بخت » قد يمر عنها البيتان المشهوران للمعري أحسن تعبير حيث يقول :

قال المنجم والطبيب كلاهما لا بعث بعد الموت . قلت : إليكما
إن صح قولكما فليست بنادم أو صح قولي فالحسار عليكما

أما جوسيارويس فذهبه أقرب المذاهب الحديثة إلى « وحدة الوجود » لأنه يقول بأن الله ذات تتصل بكل ذات من هذه الموجودات فالعلوم لا تعرفنا بمقائق الكون الكبرى ولا تكشف لنا عن كنه المادة والحركة ولا عن كنه الزمان والمكان ، وغاية ما نعلمه أن نرجع إلى معرفتنا بذاتنا فنستمد منها معرفتنا بالذات العظمى ، وهى الله فما هى الذات الإنسانية ؟ ما هى هذه « الشخصية المستقلة » التى نسميها « نفسنا » ونميز بها عما حولنا ؟

هنا منفردين وحدنا فى عالم لا نشعر فيه بحى ولا جماد ولا بأرض ولا سماء ولا يكون فيه ما يدخل فى الوعى ويتعلق بالشعور . فهل يكون لنا يومئذ وعى أو شعور ؟ وهل تكون لنا يومئذ نفس أو ذات ؟ هل يكون لك وعى وليس هناك ما تعيه ؟ وهل تكون لك ذات وليس هناك خلاف الذات ؟

يقول رويس : كلا . إن الذات موقوفة على ما عداها ، وإن وجودها هو وجود غيرها ، وعلى هذا يصح أن يقال إن الذات لا تستقل بالوجود عن الأشياء وأن الأشياء لا تستقل بالوجود عن الذات

فما نراه وما نذكر أننا رأيناه وما نتخيلة أنه كائن أو يكون هو قوام « ذاتنا » وهو مساك وعينا وشعورنا . وعلى قدر اتصال الإنسان بالموجودات تكون غزارة وعيه وسعة شعوره وعظمته ذاته . فالاتصال بالكون — أو الاتصال بالله — هو أكبر تحقيق للذات وأثبت إقرار للوجود

والذات العظمى — وهى الله — هى التى تتصل بكل شىء وتحيط بكل شىء وتطلع على كل شىء . وهى كلية الوجود لأنها واعية لكل موجود ، وقوام وعيها هو هذا الاتصال الذى يشبه اتصال الواعية الإنسانية بما حولها ، ولكنه أوسع نطاقاً وأبعد أمداً وأحرى بالخلود والدوام

وهذه العقيدة الدينية هى عقيدة خلقية فى صميمها ، لأنها تجعل الإيثار وملابسة الأغيار معيار الحياة الواسعة و « الذات » المستفيضة والوجود الكامل والمناقب الماثورة . فن فنى فى الذوات الأخرى فذلك هو الموجود حق الوجود ، ومن فنى فى الله فذلك أعظم الأحياء

* * *

وتكلمة الثلاثة بجميع معانى التكلمة — هو جورج سانتيانا الذى لا يحسب فيلسوفاً فى غير القارة الأمريكية ، وفى غير الفترة الأخيرة من القرن الأخير فوليام جيمس يمثل الواقعية الفكرية فى القارة الأمريكية ، وجوسيارويس يمثل المثالية الفكرية فى تلك القارة ، ويبقى بعدهما مكان فارغ لمن يمثل الواقعية الشعبية كما يفهمها جمهور كل يوم وكل مكان ، بغير تفكير وبغير بحث طويل أو قصير

ويعتبر سانتيانا تكلمة للفيلسوفين بمعنى آخر يتعلق بالجنس الذى ينتمى إليه . فوليام جيمس أعرق فى الأمريكية ورويس بريطانى حديث العهد بالقارة . أما سانتيانا فهو أسبانى ولد فى مدريد وعاش فى جزر الفيليبين وحضر العلم فى لندن وحل الجنسية الأمريكية مع غيره من المهاجرين . فهم فى مجملتهم يمثلون الخليط الأمريكى من عدة أطراف

ونقول إن سانتيانا لا يحسب فيلسوفاً فى غير القارة الأمريكية لأن الأمريكين الشماليين على التخصيص قد جعلوا لهم طابعاً معروفاً فى كل مطلب من مطالب الحياة يتميز بالسرعة والاقتضاب والمساهمة فى جميع تلك المطالب بمقدار . ومنها الفلسفة

والفن والعلم والتاريخ . فللشعب هناك فيلسوف وفلسفة كما للشعب لاعب وملعب وصحفي وصحيفة ونصيب مقسوم من كل موضوع
وسانتيانا هو فيلسوف « الشعب » غير مراء . لأن فلسفته لا تتطلب ملكة واحدة غير موفورة لجمهرة الشعب وأوساط القراء

فالحس هو الحكم الأعلى في مسائل الفلسفة ومسائل العقيدة . وكل ما هو محسوس فهو حق أوفيه من الحق الكفاية لحياتنا في هذه الدنيا . وحسبنا « العقيدة الحيوانية » التي تنعم شعورنا بالثقة من حصول الحاصل كما نتناوله بحواسنا . وليس بالضرورى لنا أن نحص العقائد الدينية تمحيصنا للتجارب العلمية ، ولا بالضرورى أن نجحد الغريزة في سبيل العقل والمعرفة . لأن العقل ينسق الغريزة ولا يناقضها ، فهذه العقائد الغريزية — ويسمى أحياناً بالأساطير — هى أخيلة شعرية جميلة نتقبلها كما نتقبل الشعر المعجب والصورة المنمقة ، ومن ضيق الصدر أن نتعصب عليها أو نلح في تنفيذها . فهى إن لم تكن قيمة علمية أو قيمة فلسفية فلا شك أنها قيمة فنية وقيمة شعورية ، ولها الحق في الوجود بشفاعه الحس الذى تثيره والذوق الذى توافقه والأمل الذى ترضيه

وهذه المادة التى يختلف الفلاسفة في صحتها لا ندرى ما هى ولا يضيرنا أن ندعها للعلاء يكشفون لنا عن كنهها ويردونها إلى أجزائها أو إلى أصولها . واسكننا خلقاء أن ندعوها بالمادة ونكتفى بما نعرفه من اسمها ومسميها ، كما تسمى صديقك « سميث » و « جورج » وغير ذلك من الأسماء وأنت لا تكشف عن شئ من أسرارها وخباياها ، ولا تحلل أجزائه تحليل المعامل ولا تحليل القضايا المنطقية .

ولا ينكر سانتيانا نظام الكون ولا تناسق قوانينه ، ولكنه يقول إننا نحسب الكون منتظماً لأنه الكون الذى وجدنا فيه وأخذنا منه العقول التى نفهم بها النظام . وهكذا كنا نحسب كل كون نوجد فيه ونقتبس منه عقولنا ومادة حياتنا ، لأننا لا نستطيع الخروج منه لنقيسه على غيره . ومع هذا نرغب كل حركة منتظمة في

دنيانا فهل نرى أنها تستوحى نظامها من حكم عقلية أو حكم أدبية ؟ يسأل سانتينا
هذا السؤال ويقول في جوابه : كلا . بل هي الحكمة المادية التي نقابلها بالعقيدة
الحيوانية ونستوفى حقها بالأخيلة والخوارج المشربة بروح التدين والإيمان . وأول
ما يفهم من ذلك أن الإرادة الإلهية — إن وجدت — لا تريد أن تتراءى لنا على
غير هذا المثال

* * *

وبعد فهذه خلاصات موجزة لمدارس الفلسفة البريطانية والأمريكية في العصر
الحاضر ، لم نؤثرها بالتلخيص لأنها أهم المدارس ولا أرجحها في ميزان الفلسفة ،
ولكننا آثرناها بالتلخيص لأنها تجمع الفكرة الغالبة من شتى أطرافها ، وهي كما رأى
القراء فكرة تقوم على قطبين أو تنقسم بسمتين :

« الأولى » عجز الفلاسفة المحدثين عن التوفيق بين قدرة الله على كل شيء ووجود
الشر والألم في خليقته كما يوجدان في هذا العالم

و « الثانية » محاولة الخروج من هذه المشكلة بتعميم قوانين التطور وإدخال
الحقيقة الإلهية في نطاقها

وليس في وسع أحد أن ينكر وجود الشر والألم في هذا العالم بأسره . لأن
الأديان والفلسفات وشرائع الإنسان جميعاً تتلاقى في تحريم الشرور والمعاقبة عليها
ومعالجة الخلاص منها . ولكن المطلوب من الفيلسوف — إذا تعذر عليه فهم العالم
مع اعتقاد القدرة الإلهية — أن يمثلنا في صورة أقرب إلى العقل وأصح في
النظر وأثبت في البرهان ، وأن يكون إلهه معقولاً إذا زعم أن الإله القادر على كل شيء
غير معقول

وذلك ما لم يصنعه واحد من أولئك الفلاسفة ولا اقترب من صنيعه ، بل لعلهم
قد عرضوا على العقل الإنساني حلولاً لا يقبلها ببرهان ولا يقبلها باعتقاد ، ولا
يقبلها بتخمين

ونحن لا نزعّم أننا نحيط بحكمة الله فيما يلقاه الأحياء من العذاب والبلاء ، وفيما يقع منهم أو يقع عليهم من الإيلام والإيذاء . ولكننا نبحث عن صورة للعالم أقرب إلى العقل من صورته هذه فلا تكمل له هذه الصورة عندنا ، ولا نرى فيما اقترضه الفلاسفة إلا إشكالا يضاف إلى إشكال

فعلى أى حال كانوا يفهمون وجود الله القادر على كل شيء إن لم يكن في مقدورهم أن يفهموه على هذه الحال ؟

إما أن يكون ولا خلق معه على الإطلاق

وإما أن يكون ومعه خلق كامل لا ينقص ولا يولد ولا يموت ، ولا يشتهى ولا يحرم من باب أولى ما يشتهيه

فإما أن يكون الله القادر على كل شيء ولا خلق معه على الإطلاق — فليس ذلك بأدل على القدرة ولا بأدل على الرحمة ، ولا بالأمنية التي يرتضيها سائر الداس إذا ارتضاها الفلاسفة المتعللون على قدرة الله

وإما أن يكون ومعه خلق كامل فليس له معنى إلا أنهم يطلبون من الله أن يخلق إلها آخر يماثله في السكّال والسرمدية والاستغناء . وكل فرض من فروض العقل البشرى أقرب من هذا الفرض المستحيل

وليس بالمعقول أن يكون خلق كامل لا يشكو ولا يتألم ولا يتحول ولا يتبدل إلا أن يكون إلها آخر يخلقه الله القادر على كل شيء قادراً مثله على كل شيء . فإننا إذا تخيلنا ألف إنسان أو مليون إنسان أو ما شئنا من ملايين الإنسان مخلوقين جميعاً على قدرة الإله وكأله لم يكن هذا التخيل أسلم ولا أقرب إلى الصديق مما نراه في العالم على نظامه المعهود ... ولماذا يستأثر هؤلاء بالحياة والدوام ونسعى ذلك عدلاً من الله بينهم وبين من هو قادر على خلقهم بغير انتهاء ؟ وكيف يخلقون بهذه العدة وهم كاملون سرمديون وكل منهم في استغناء الله ودوامه بغير اختلاف ؟

فإذا كان العقل لا يستريح إلى صورة الإله القادر على كل شيء وليس معه خلق

كثير ولا قليل ولا سعيد ولا شقي على الإطلاق ، وكان العقل لا يستريح إلى صورة الإله القادر على كل شيء يخلق إلهاً آخر قادراً على كل شيء مثله بغير فارق بين الخالق والمخلوق — فماذا بقي للعقل من صورة يستريح إليها بين هذه الصور غير صورة العالم كما عهدناه ؟ وكيف يكون خلق محدود ولا يكون لتلك الحدود مظهر من النقص والألم والحрман ؟

إن هذه الصورة هي أقرب صورة يقبلها العقل مع وجود الله القادر على كل شيء وليست هي بالصورة التي تناقض وجوده وتعضل على العقل في التخيل أو في التأمل أو في الاعتقاد

إما إله ولا شيء

وإما إله خالق وإله مخلوق بغير فارق بين الإلهين

وأما هذا العالم كما عهدناه ، ونحن نجعل عقابه أو لا نملك أن نقيس العقبي السرمدية على ما شهدناه

ومع اقتراب هذه الصورة من المعقول لم تترك للعقل البشري يبتلعها بغير مسوغ من تجاربه المحدودة في حياته الفكرية أو حياته العاطفية أو حياته الاجتماعية على تعاقب الأجيال

فقد يفصل بين الطفل وأبيه فارق عشرين سنة أو دون العشرين . وهذا الفارق الصغير هو الذي يسمح للأب في دخيلة قلبه أن يبتسم وهو ينظر إلى دموع ولده الذي يتولاه بالتربية والتأديب . ولا يعلم الأب من نفسه أنه قاس غليظ ، ولا الناس يعلمون فيه القسوة والغلظة من أجل هذا التباين في الشعور ، ويكبر الابن نفسه فلا يهتم أباه . لأنه يبتسم لتلك القسوة المزعومة كما ابتسم أبوه وهو دافع العينين

فإذا كان هذا ما نسمح به لفارق عشرين سنة ، فماذا نسمح لفارق الآباد والآزال ؟ وما أجده بكاء الطفل إلى جانب ذلك البكاء المازل قياساً على فارق العلم وفارق الزمان ؟

وقد يحب الإنسان إنساناً فيلتذ الألم والعذاب في حبه ويتخذ من ألمه وعذابه غذاء لتلك المتعة النفسية وعلامة على الوفاء ، الإيثار . ويجوز أضعاف ذلك في شريعة الحب الإلهي إذا جاز ذلك وأمثاله في حب الإنسان للإنسان . فمن حق الوجود الإلهي أن يكون له في قلوب عارفيه حب لا يضارعه حب فان محدود ، نهواه لما نتخيله من صفات قلما تصدق في غير الخيال

ونحن ننظر إلى حيز واحد من التحفة الفنية الخالدة فلا نرى فيها إلا بقعة تقبح في النظر أو قطعة من الحجر والطين ، ولا نقيس التحفة الفنية مع ذلك على البقعة الشائنة في الحيز المحدود . ولو طال أجل هذا النوع الإنساني أضعاف مطاله لما كان في تلك البقعة الشائنة غير ذرة هباء ، لأنه بقعة ضئيلة في صورة تتناول الدهور التي لا نحصيها والمكان الذي لا نستقصيه . فمن أين لنا أن نقيس جمال الصورة الأبدية على بقعة الحاضر كما تمثلناه ؟ وكيف نحصر الآزال والآباد في لحظة من حاضر عابر ؟ وكيف نستوعب بالحواس ما تضيق به الحواس بل تضيق به العقول ؟

ولقد كانت هذه « الفترة » الخاطفة في سعة الأبد الأبد دليلاً حسناً على ما سيكون أو يرجح أن يكون . لأننا أيقنا بما أحصيناه فيها أن آلام الأحياء ليست بالآلام الجزاف على غير طائل ، فهي وسيلة الارتقاء والانتقاء ، وهي التفرقة التي لا تفرقه غيرها بين الفاضل والمفضول وبين الحمود والمذموم ، وهي مزيج يذاق به طعم الحياة وبعيره لا يعرف لها طعم ولا مذاق

فهذه المؤلمات في دنيانا لا تعوق العقل عن إدراك الإله القادر على كل شيء ، لأننا لن ندرك صورة أخرى هي أقرب إلى عقولنا من هذه الصورة التي لا تناقض فيها ، وقد تنفي التناقض الذي يواجه عقولنا من غيرها : تنفي تناقض القول بأن الله قادر على كل شيء ولا يخلق شيئاً ، وتنفي تناقض القول بأن الله لا مثيل له ويخلق إلهاً آخر يماثله بغير خلاف

ومهما يبق من مشكلة الشر — مع هذا التفسير أو بغير هذا التفسير — فالكون الذى يخلقه إله قادر على كل شىء وتديره حكمة تتعالى على العقول — أقرب إلى القبول من الإله المتطور عن المادة العمياء ... لأنها موجودة منذ القدم على النحو الذى يُخرج منها الإلهة . فلماذا تخرج منها الآلهة بعد دهور متتابة ؟ وكيف نقدر لزومها لإخراج الآلهة ومن هم دون الآلهة من الأحياء !

فهذه الآلهة المتطورة لن تثبت لنا بالبرهان المنطقي القاطع ولن تثبت لنا بالتجربة العلمية ، ولن تثبت لنا بالإيمان . . . لأنها لا توافق طبيعة الإيمان

وكل ما فيها أنها تخمين يلفقه الخيال ويلتمس له القرائن والشبهات من بعض الظواهر العلمية التى لا تستقر فى تفسيراتها وتأويلاتها على حال

ونحن نحاول أن نفهم « التطور » فى كون غير محدود فلا نستطيع أن نفهمه ولا أن نقر به إلى المفهوم . لأن الكون « غير المحدود » لم يبدأ فى زمن معلوم فيقال إنه يحتاج فى تطوره إلى زمن معلوم ، ولم يبدأ منقوصاً من بعض صفاته وقواه فيقال إنه قد استتم هذه الصفات والقوى فى طريق التطور والارتقاء ، ولم يبدأ حركته فى خط مستقيم فيتحرك من نقطة إلى ما بعدها فى الزمان أو المكان . فكل تطور فيه فهو قول يحتاج إلى تصديق لا يحتاج إليه دين من الأديان

وإذا تجاوزنا عن هذا فنحن لا نفهم التطور فى الكون المادى إلا بالقياس إلى مخلوق ذى حياة ، ثم بالقياس إلى حادث مقصود قبل وقوعه بأزمان

فلماذا يكون الماء أرقى من الهيدروجين والأوكسجين ؟ لا يكون كذلك إلا إذا قدرنا أنه أنسب لتقويم بعض الأحياء . لأن السيولة ليست أرقى من « الغازية » وليست ممتنعة على الغازات . وإذا قيل إنها أجمل فى منظرها فهو قول مشكوك فيه ، ولن يكون الحكم فيه إلا لى من الأحياء

ولماذا تكون المشمومات والمنظورات والمسموعات أرقى من ذوات الحجوم والأشكال بلا رائحة ولا لون ولا صوت ؟ لا تكون كذلك إلا إذا كانت الحياة هى

معيار التطور والارتقاء بين جميع الموجودات ، وكانت مقدورة على نوع من التقدير قبل ظهورها بأزمان

ولماذا تكون الكواكب الدوارة أجمل من السديم المتوهج الهائم في أجواز الفضاء ؟ إنها لا تكون كذلك إلا لأنها أصاح لمعيشة الحى فى بعض أدوارها ، وأجمل فى النفوس والعيون

بل لماذا يُحسب التحول من دور الاشتغال السديمى إلى دور « التكوّن » ضرباً من التطور والارتقاء ؟

إنه فى وضعه « العلمى » نوع من الدثور والهمود ، لأنه علامة على تسرب الحرارة وتفرق الطاقة ونزوع المادة إلى الجمود . فإذا كانت هذه الخطوة مقدمة لظهور الحياة لانحلال القوى --- فتلك علامة القصد والتدبير وليست علامة « القانون الآلى » المطرّد فى مجاهل الضرورة العمياء

وغاية ما أثبتته هؤلاء الفلاسفة « التطوريون » أن العقل أرقى من الحياة وأن الحياة أرقى من المادة ، وأن العالم يستقيم فى طريق الارتقاء

فلماذا يكون نصيب الكون من العقل هو النصيب المحدود ، ويكون نصيبه من المادة منذ القدم الذى لا أول له نصيباً غير محدود ؟

إن هؤلاء « الفلاسفة » كثيراً ما يعيبون على المعتقدين بالأديان أنهم يخلعون التصورات الإنسانية على حقيقة الله وعلى حقيقة الوجود ، وأنهم يتصورون الله خالقاً كما يتصورون الإنسان فى خلقه لبعض المصنوعات

وواقع الأمر أن هذه « العادة الذهنية » تلازم أوائلك الفلاسفة وهم يهربون منها ... لأنهم يتصورون الكون كما يتصورون الإنسان فى مراحل حياته : يتصورونه طفلاً فصلياً فيافعاً فشاباً فرجلاً فكهما يترقى فى ملكات الجسم والعقل يوماً بعد يوم وعاماً بعد عام . يتصورونه كذلك وينسون أنهم فرضوه كوناً غير محدود فى قوة ولا أجل ولا اتساع . فكيف ينمونوا الأحياء المنظورة إلى آجال ؟ وإلى أى غاية يترقى

وليست هناك غايات ولا بدايات ؟ وإذا بلغ غاية «العقل» في الزمان الذى لا نهاية له فهل يصبح العقل بعد ذلك مقيداً بأحكام المادة كأنه لا يزال ذلك الوليد المتعثر في عجز الطفولة ؟ أو يصبح قادراً على كل شيء بعد فوات الفرصة السانحة للقدرة على كل شيء ؟ أى يصبح قادراً على كل شيء لكيلا يقدر على شيء من الأشياء ، ولا يجد أمامه ما يعمل به غير النظر إلى ما كان كما ينظر إليه العاجز عن جميع الأشياء .. فينشأ العقل الإلهي عبثاً بعد الاستغناء عنه وتتمام كل شيء بغير حاجة إليه

* * *

وحال الفلسفة الفرنسية الحديثة كحال زميلتها الفلسفة البريطانية والفلسفة الأمريكية . مع فارق في المعنى دون الاتجاه

فأكبر الفلاسفة المحدثين في فرنسا هو هنرى برجسون صاحب مذهب التطور الخالق ، ولعله قد سبق الفلاسفة البريطان والأمريكان إلى التنويه بشأن التطور في الحكمة الإلهية ، ولكنه يخالفهم في رأيين جوهريين : وهما التفرقة بين الزمان والمكان ، والتفرقة بين المادة والروح

فعندهم كما رأينا أن الزمان والمكان وحدة لا انفصال فيها ، وأن الروح خاصة من خواص المادة أو طور من أطوارها المكنونة

أما برجسون فيرى أن الزمان غير المكان ، وأن الروح غير المادة ، بل إنهما متعارضتان متناقضتان . والحياة في رأيه أقرب إلى عنصر الزمان منها إلى عنصر المكان ، لأنها حركة لا استقرار فيها ، وأمكن ملكاتها - وهي الذائكة - إن هي إلا زمن مخزون ، وكذلك الفرائز الحيوية في بعض الأحوال

ومعدن المادة في رأيه غير معدن الروح لأن الروح صاعدة حرة ، والمادة هابطة مقيدة . وليس أدل على تناقض الطبيعتين من تعليل الضحك في رأيه ، فنحن نضحك إذا رأينا إنساناً يتصرف تصرف الآلة المادية . . . لأنه تصرف لا يحسن

بالحياة ، ونحن لا نضحك من مادة ولا من حشرة مسلووبة الحرية ، ولكننا نضحك من « ذى روح » يتصرف تصرف الجناد .

والعقل الإنسانى أعرف بالحقائق المسكانية ، ولكنه لا ينفذ إلى بواطن الحركة « الزمانية » فى صميمها ، وإنما تنفذ إليها « البداهة » وهى أرقى ما ترتقى إليه الفرائز الحيوية . . . إلا أن برجسون لا يقيد العقل بالدماغ كما يفعل بعض الفلاسفة الماديين أو الفلاسفة الآليين : بل يقول إن العقل قد يفكر بغير دماغ ، كما يهضم بعض الأحياء بغير معدة . فليست مادة الدماغ هى مصدر العقل الأصيل ، وما هى إلا أداة تهيأ لتوجيهات العقل بعد استعداد طويل

واعتماداً على تعليق الحياة بعنصر الزمان يبسط الفيلسوف أوسع الآمال على مستقبل الحياة فى الزمان الباقى إلى أبد الأبد . فقد تعالوا الحياة حتى تتغلب على الموت ، وقد يسمو العقل حتى يحطم قيود المكان أو قيود المادة التى هى عنده ألصق بعنصر المكان أما « الخالق » فى مذهب برجسون فليس كما صورته أصحاب العقيدة الدينية ولا كما صورته أصحاب الفلسفة الآلية

أولئك قد شبه لهم عمل الخالق بعمل الإنسان فحسبوا الكون مصنوعاً من مصنوعات إنسان كبير ليس له انتهاء

وهؤلاء رانت على أفكارهم غاشية الصناعة فحسبوا الكون على مثال الآلات الضخام التى تدار بالبخار أو الكهرباء فى دقة وإحكام

ومفصل القول بين الفريقين على مذهب برجسون أن القوة الخالقة — أو التطور الخالق — موجودة « فى الكون » وليست موجودة خارج الكون ، وإنها حركة دائمة تلقى العنت من مقاومة الجمود الدائم ، وهو جهود المادة الصماء

على أن المشكلة الكبرى كما قدمنا هى اعتقادهم أن القوة الخالقة هى « فى الكون » وأنها مقيدة به ثم يأتى منها الخلق على أطوار

فلماذا يأتى خلقها على أطوار مع الزمان ؟ لماذا لا يحدث دفعة واحدة من أزل الأزال

أهى تزداد وتنتصر ؟ أم أن المادة تنقص وتنهزم ؟ إن المسكرين والسلاحين
والجيشين والقيادتين كلها قائمة من عهد ليس له ابتداء . فلم التطور ؟ ولم التغير فى
الزمن ؟ وما هى العقبي بعد النصر المبين من هنا والخذلان المبين هناك

وننتقل من الفلسفة الإنجليزية والفلسفة الفرنسية إلى فلسفة الجرمان ، فلا نرى
هنالك مذهباً أفضل من هذه المذاهب فى إدراك الحقيقة الإلهية وتفسير الطبيعة وما
بعد الطبيعة على وجه يرضى العقل ويريح الضمير

والمعروف عن البلاد الجرمانية أنها بلاد مخصصة بالفلسفة الإلهية — ونريد بها
الفلسفة التى تعنى بما وراء الطبيعة ، ولكنها فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر
لم تخرج فى هذا المجال مذهباً جديداً يضارع مذاهب الفلاسفة الجرمان المتقدمين على
ذلك الجبل ، وازداد فلاسفتها بعداً عن هذا المجال فى الزمن الأخير فكان أشهر
المذاهب التى شرحوها كالظاهريّة Phenomenology أو الوجودية Existentialism
منصرفة إلى وضع المقاييس لتحخيص الحقائق والفرقة بين نطاق العلم ونطاق الفلسفة
ونطاق التجارب النفسية ، وربما اتفق المذهب الواحد داعية من الملحدّين وداعية
من المؤمنين ، وربما أعرضوا كل الإعراض عن مسائل ما بعد الطبيعة كأنها موضوع
ميؤوس منه ومن تناولها منهم لم يتوسع فيها توسع الفلاسفة الذين اعتبروها
موضوع الفلسفة قبل كل موضوع

وقد نلخص الفكرة الإلهية بينهم بتلخيص الآراء التى رددوها أشهر مفكرهم
إلى مطالع القرن العشرين . ويكفيها منهم ثلاثة هم نيتشة وهارتمان وشبنجلر . وهم
الذين قرروا فى مسائل ما بعد الطبيعة رأياً مستقلاً لا يحسب شرحاً من شروح
الكثلكة أو البروتستانتية ، ولا يحسب حاشية على مقاييس المنطق ومعايير العلوم

فعند نيتشة (١٨٤٤ — ١٩٠٠) أن الله « قد مات » وأن الشجاعة هى الدين
الذى ينبغى أن يتدين به كل إنسان جدير بالحياة . لأن الشجاعة أزم ما يلزم النفس

من خليقة — أو عقيدة — في عالم خلا من الله . ويرى نيتشة أن العالم — كقوة — لا يتأتى أن يتخيل بلا حدود . لأن فكرة القوة التي لا حدود لها تناقض فكرة القوة ذاتها في الصميم . ومن هنا تعدد الدنيا وسائل التجديد الأبدية ، وتتكرر فيها الكائنات ولا يزالون متكررين بغير انتهاء ، وهذا التكرار هو عوض نيتشة عن البعث في نعيم السماء . لأن الأمل في ذلك النعيم هو عراء الضعفاء الذين تنكرت لهم حياتهم الدنيا . ففيه إلغاء للحياة وليس فيه كذلك التكرار إثبات للحياة

وعند إدوارد فون هارتمان أن الله ليس بذات وأنه غير شاعر بنفسه أو صاحب « أنا » تشخص في كيان . . . لأن الذاتية والأنانية أبعد شيء في رأى هارتمان عن القداسة الإلهية ، ولكن الكون فكرة وإرادة ، وهما يقابلان عنده إله النور وإله الظلام عند المجوس . فالشر كله من عالم الإرادة وهو عالمنا الذى نعانى فيه الآلام والآثام ، وإنما تتمحن الفكرة بالإرادة لتعود إلى صفاتها مجردة عن الوعى ومنزهة عن الذات . وليس بالمستغرب في مذهب هارتمان أن يكون للإرادة قصد دون أن يكون لها وعى وشعور بما تقصد إليه . لأن الغريزة الحيوانية — وهى وليدتها البارزة لنا — تقصد إلى غاية ولا تعى ما تقصد إليه

وليس الله في رأى شبنجر (١٨٨٠ — ١٩٣٦) إلا « إرادة » على عادة الألمان المحدثين في ترجيح الإرادة على الفكرة . ففي كلامه عن كيان الروح من كتابه « المنحدار الغرب » يقول : « إن الله بالنسبة إلينا — الله الذى هو سمة العالم والذى هو القوة الكونية ، والذى هو الفعال الوهاب على الدوام ، والذى ينعكس من فضاء العالم إلى فضاء الروح القائم بالخيال فلا تحسه بالضرورة إلا حضوراً واقعياً — هو ولا مشاحة إرادة ويقترن بالثنائية المجوسية في العالم الأصغر وثنائية الروح والنفس وثنائية فوما وسيكي اليونانيتين — ثنائية لازمة من الله والشيطان ، أو من أرمزد وأهريمان عند الفرس ، ويهوا وبعز بوب عند اليهود ، والله وإبليس عند المسلمين ، أو ثنائية الخير المطلق والشر المطلق بالابحاز . ولتلاحظ فوق هذا كيف يبهت هذان الضدان معاً في إحساس الغرب

بالوجود . وعلى قدر ما تتراءى الإرادة في الصراع القوطى على السيادة بين الذهن والعزيمة لتقرير مركز للوحدانية الروحية — تضمحل صورة الشيطان من الدنيا الواقعية . أما فى طراز القرن الثامن عشر فوحدة الوجود التى انعكست على العالم الخارجى من عالم النفس أسفرت عن التقابل بين كلمة « الله » وكلمة « الدنيا » ودلت تمام الدلالة على ما يراد بالتقابل بين الروح والإرادة ، وهى القوة التى تحرك كل ما يقع تحت سلطانها . . . ولا استثناء للحاد من هذا الشعور . فإن الملحد أو الداروينى الذى يتكلم عن الطبيعة التى تنظم كل شىء وتنتخب ما تشاء وتوجد وتفى ما تشاء لا يخالف المؤمن بالله من أبناء القرن الثامن عشر إلا بمقدار لفظة واحدة . لأن الشعور بالدنيا لم يطرأ عليه تغيير . وما هو إلا أن يتحول العقل من الدين إلى العلم حتى تبدو لنا الأسطورة المزروجة فى اصطلاح الطبيعيات والنفسيات . فالقوة حين تقابلها المادة والإرادة حين تقابلها الرغبة أو الشهوة لا تستند إلى تجربة خارجية وإنما تستند إلى شعور حيوى كمين . وما الداروينية إلا صيغة سطحية لهذا الشعور . ولن تتخيل إغريقياً يستخدم كلمة الطبيعة بالمعنى الذى يستخدمه البيولوجيون كأنها نشاط مطلق منظم . وما قولنا إرادة الله إلا من قبيل الحشو والتكرار لأن الله — أو الطبيعة كما يقول بعضهم — ليس إلا إرادة . وقد نفضت فكرة الله بعد عهد الإصلاح ملامح الشخصية والحسية وأوشكت أن تتمثل كأنها اتساع الفضاء الذى ليس له انتهاء . فأصبحت بمثابة الإرادة الكونية المتعالية على الكون . ولهذا وجب أن يتنحى فن التصوير منذ حوالى سنة ١٣٠٠ لفن الموسيقى . إذ هو الفن الوحيد القادر فى النهاية على التعبير الواضح عما نشعر به من فكرة الله . . . »

✽

وكذلك يتلاقى هؤلاء الفلاسفة المتفرقون عند تأكيد الإرادة فى الحقائق الكونية بالصفات الإلهية . . . فالإرادة — أو « السلطة » بعبارة أخرى — هى الحقيقة الكبرى فى أصول الوجود

وذلك هو موضع العبارة التي تنطوى على عظات كثيرة للعقول . فإن تأكيد السلطة في المذاهب الجرمانية ، وتأكيد الإلهية « الدستورية » في البلاد الإنجليزية لم يأت من مجرد اتفاق

وموضع العبارة هنا أن الفلاسفة المحدثين يأخذون على المتدينين أنهم يدخلون المشابهة الآدمية في فهم الحقائق المجردة فينسبون إلى الله صفات وأعمالاً لا تصدر إلا من الإنسان ويتخذون ملك الأرض نموذجاً يقيسون عليه ملك الوجود ، ويفخر أولئك الفلاسفة بالترفع عن هذه « المادة الذهنية » والتخلص من هذا الخلط بين المحسوس والمفهوم ، أو بين الجسديات والمجردات ولكنهم كما رأينا لا يخلصون من أسر المشابهة ولا يسلّمون من الخلط بين « الحسك الأرضي » كما يحسونه « والتدبير الكوني » كما يتخيّلونه وهم يحاولون التجرد عن ضلالات الحس والتخيّل . فالإرادة في المذاهب الألمانية هي كل شيء بين الأرض والسماء ! وهي الله أو هي القوة المسيطرة على الوجود ، وهي أحياناً قوة عمياء غير واعية ولا شاعرية بما تعمل وما تريد ، لأن السلطة العاشمة قوة عمياء

أما هذه « الإرادة » فلا إطلاق لها في المذاهب الإنجليزية الحديثة ، لأن إرادة الحاكم لا تنطلق من جميع القيود في الحكومة الدستورية فهي عند فلاسفتهم مشمولة بنظام واحد يسرى على سائر الموجودات

فالمشابهة الآدمية لا تفارق هؤلاء الفلاسفة الذين يفخرون بالتجريد والتنزيه . . . ولا نظن أن الإرادة العمياء تظهر بكل هذا التوكيد في المذاهب الجرمانية وتأتي كل ذلك التقييد في المذاهب الإنجليزية والفرنسية لو كان فلاسفة الفريقين قد تجردوا حقاً من وحي المشابهات والملاسات



و بين العدوتين مع ذلك برزخ التقاء تماثل فيه مذاهب الفريقين فإن النزعة الغالبة في الدراسات النفسية بين الألمان والإنجليز هي نزعة القول « بالتركيب »

أو بالتركيبة الكاملة التي تتقدم في الاعتبار على الأجزاء والمفردات
ومدرسة الجستالت Gestalt الألمانية ، أو مدرسة الشكل المركب ، أروج
المدارس العصرية بين النفسانيين في القارة الأوروبية ، وهي معنية بعلم النفس في
المنزلة الأولى . ثم يشتق منها المشتقون ما يخطر لهم من التطبيقات في باب الحكمة
الإلهية وفي مباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة

وخلاصة هذا المذهب أن « الكل » سابق على الأجزاء في تلقى المحسوسات ،
وأن علم الإنسان بالكون لا يأتي من جمع المفردات بل من وعى المركبات ...
وما من مركب في قولهم إلا وهو مجموعة من مركبات أخرى يقسمونها إلى خمسة
أقسام تختلف في الدقة والإحكام

فمنها المركبات المادية « غير العضوية » كالخجارة وفقاقيع الصابون ، ومنها
المركبات الصناعية كالآلات وقطع الأثاث وأعشاش الطيور ، ومنها المركبات
العضوية وتشمل كل بنية ذات حياة ، ومنها المركبات المتداخلة كاللحن الموسيقي
الذي يتألف من نغمات أو كالعبارة المفهومة التي تتألف من كلمات ، ومنها المركبات
الجماعية كالأمم والقطعان والأسراب

والعقل قد خلق ليدرك الأشياء مركبة ثم يحللها متى سنحت له حاجة إلى تحليلها ،
فهو يعول في إدراكه على ما يسمونه البصيرة أو الفطنة النافذة ، وليس تعويله
الأكبر — كما وقر في الأذهان قبل ذلك — على أشتات الإحساس وأجزاء المفردات
فإن لم تكن ثمة فطنة نافذة تبادر بإدراك « الكل » فلا إدراك ولا تذكر
ولا خيال ... والحيوان الأعجم — كالقطعة مثلاً — نعلمها أن تحل الشبكة بيديها فتحللها
بأسنانها إذا عاق يديها عائق . ولولا أنها نفذت إلى « الشيء » جملة واحدة لما
اهتدت إلى هذا الابتكار . فليست العقدة في كين إدراكها حركة يد تلامس خيطاً
ولا تعدو هذه الحركة ، ولكنها شيء تنفذ إليه جملة بإدراكها جملة فلا يتوقف على
الإحساس بالمفردات

ومن العبث أن تقصر الالتفات إلى جزء واحد وتضم إليه جزءاً من هنا وجزءاً من هناك وتزعم أنك قد أحطت « بالكل » من طريق الأجزاء . وإنما الطريق المستقيم أن تنفذ إلى الكل وتعرف موضع الأجزاء منه ومرجعها إليه . إذ لا يقف جزء قط على انفراد ، ولا يخلو جزء قط من علاقة يؤثر بها في غيره ويتأثر بها من غيره وتتجاوب فيها جميع الأجزاء كما تؤلف بينها التركيبية الكاملة أو البنية المتماسكة وارتباط هذا المذهب بالحكمة الإلهية أنه مرتبطط بكنه العقل وكنه الجسد ، وأنه يضع العقل في الموضع الوسط بين جماعة الآليين وجماعة القصديين أو القائلين بإمكان عزل العقل عن العوارض الجسدية

فالآليون — وعلى رأسهم العالمان الروسيان بافلوف وبخترى Bechterew يردون كل فكرة إلى الفواعل الجسدية حاضرة وماضية ، ومعلومة لنا أن مجهولة لدينا يدل عليها المعلوم ، ويكررون تجاربهم في الحيوان لإثبات العلاقة بين التصورات والحركات العضوية والإفرازات الجسدية . وتعرف المدرسة المعتدلة من دعاة هذا المذهب بالمدرسة السلوكية Behaviourism لأنها تفسر السلوك بضرورات التجاوب بين المؤثرات والأعضاء ، وليس للعقل المجرد مكان عند هذه المدرسة سواء في الإنسان أو في الطبيعة أو فيما وراءها

والقصديون وعلى رأسهم وليم مكدوجال الأمريكي Medougal يثبتون العقل المجرد وينكرون على بعض البيولوجيين والفزيولوجيين دعواهم أن العقل من عمل الدماغ والأعصاب ، لأن ظواهر الحياة غير ظواهر المادة ، وظواهر العقل غير ظواهر الغريزة في الأحياء السفلى ، ولم يقرر العلم قط ما ينفي أن الدماغ آلة العقل التي يعمل بها في الجسد ، ولم يثبت العلم قط أنه مصدر العقل دون سواء

فجماعة الشكل المركب أو جماعة « الجستالت » وسط بين فريق الآليين وفريق القصديين ، لأنهم يثبتون للعقل وجوداً لا يتوقف على الإحساس ، ويتشعبون بعد ذلك شعبتين متقابلتين . فمن فهم أن العقل كنه مجرد قد يستقل عن الحواس كما

يستقل عن الإحساس قال بالقصد وتأثيره في أعمال الإنسان وقال فوق ذلك بالعقل المطلق وتأثيره في حركات الكون وعوارض الأجسام والنفوس . ومن فهم أن الفرق كله فرق بين تلقى المركبات وتلقى الأجزاء ، وأن الفواعل الجسدية كافية لتفسير الإدراك العقلي على اختلاف مصادره ، فهو ينكر محل العقل المجرد ويحسب في مسألة الخلق والخلق من زمرة الآليين والماديين

ولم تخل القارة الأوروبية من مذاهب أخرى غير هذه المذاهب ظهرت في البلاد السلافية كالروسيا وبولونيا ، أو في البلاد التيوتونية كالنمرك والسويد والنرويج ، أو في البلاد اللاتينية كإيطاليا وأسبانيا وبعض بلاد البلجيك . ولكنها على الأكثر بين مذاهب مادية بحتة تقف عند حد الإنكار ولا تتعداه ، وبين نظرات خاصة في الديانة المسيحية تنضوى تارة إلى كنيسة من الكنائس المعروفة ، أو تنفصل عن الكنائس جميعاً وتكتفي من الديانة بالعقيدة الفردية دون شعائرها الاجتماعية فلا نحسبنا بحاجة في هذا السياق إلى تخصيص مذهب منها بالذكر غير مذهب واحد لا يدخل في الإنكار البحت ولا في التفسيرات الدينية البحتة ، وهو مذهب « بنديتو كروشى » الإبطالى الذى يلقب بهيجل الحديث ، لأنه يدين بالفكرة مثله ويخالفه في شرح أطوارها التى تتجلى بها في العالم

وخلاصة مذهب كروشى — فيما نحن بصدده — أن الفكر هو الوجود المحقق الذى لا شك فيه ، وأن الفكر الأبدى يتجلى في حلقات متوالية ينسخ بعضها بعضاً وتتجه جميعاً إلى مجاهدة الشر والغلبة عليه ، وأن هذه الأضداد المتناسخة بعضها ضد لبعض ، ولكنها ليست بضد « للوحدة » الكاملة التى تنطوى فيها جميع الأضداد ، وأن الأديان طور من أطوار الفكر ولكنها خطوة متقدمة من خطوات الأساطير الأولى فى تقدم الإنسانية إلى الفكر الصحيح ، ولا محل للأديان فى رأيه بعد ارتقاء الفلسفة وتجربتها من بقايا الأساطير . قال فى الفصل الأخير من كتابه

أدب الحياة أو مسالك الحياة : « إن العصر الذى نعيش فيه يتهم بهدم الديانات التى أصابت فيها الحياة الإنسانية منطقةها وآداب سلوكها ومواطن استقرارها وأمانها . إلا أنها تهمة لا ثبات لها . لأن عصرنا بهذا الذى صنعه قد صنع شيئاً لا قبل له باجتنابه . إذ لم يكن هنالك بد من تساقط بعض الجوانب القيمة من البنية القديمة فى خلال تعرية الديانات من جلايب الأساطير . وفى هذه الجوانب أفكار نفيسة وفضائل لا يسهل تقويمها مما كان متصلاً بالقضايا الأسطورية . ولكن عصرنا قد بادر إلى استخلاص هذه الأفكار والفضائل ووضعها فى المكان اللائق بها بعد صقلها وتنظيفها وإثباتها فى أركان صرح جديد هو أرسخ وأنبل وأوسع وأقوى من صرحها المهدوم . وإنه لفخر عظيم لجيلنا هذا أن يفلح فى تأسيس ديانة إنسانية ، وعقيدة مصفاة تبرز من محض الفكر الصراح . ولكنه فكر تتجسم فيه الحياة أو يسخر بالجديد من الحياة »

* * *

ومواضع الملاحظة على هذا المذهب هى « أولاً » أن الإيمان بأن « الفكر » هم الحقيقة المطلقة عجيب جد العجب مع القول بأن المادة تقف فى طريق الفكر وهى وجود « غير صحيح » وهو هو وحده الوجود الصحيح . . . فالذين يقولون إن المادة متلبسة بالفكر مشتملة عليه يقولون شيئاً مفهوماً حين يتخيلون أن الفكر متوقف على أطوار المادة وإن كانت هذه الأطوار زعماً غير مفهوم . أما الذين يعرفون للفكر حقيقة مطلقة فلا يقولون شيئاً مفهوماً حين يتخيلون أن الفكر يزداد أو يترقى من مغالبة « وجود » غير صحيح .

و « ثالثاً » أن الأبدية أو « اللانهاية » ليست مجموعة الحلقات المحدودة ، لأن مجموع الحدود محدود . وليس امتداد فترة من الفترات بجاعلها فى النهاية أو البداية شيئاً بلا انتهاء ولا ابتداء . وإنما الأبد فوق « المحدودات » وليس بمجموعة المحدودات بالغة ما بلغت من التعدد والاستطالة والاتساع ، وما كان الأبد شيئاً يسبق هذه

المسافة من الزمان أو يلحق بتلك المسافة من الزمان . ولكنه شيء يحتوى الزمان والزمان لا يحتويه ، أو شيء لا يعد الزمان قطعة منه . لأننا إذا أخرجنا هذه القطعة من حسابه لم يخرج منه شيء ولم يكن في موضعها فراغ

و « ثالثاً » أن عنصر الأسطورة غير عنصر العقيدة وعنصر العقيدة غير عنصر الفلسفة أو المعرفة العقلية على العموم . فإن الأسطورة — إذا انزلت عن العقيدة — لم تكن إلا تشبيهاً فنياً يعوزه الرخام أو ريشة التصوير . أما الفلسفة فهي معرفة بالكون وليست كالعقيدة إحساساً بالكون . فقصارى الفلسفة أن يعلم الإنسان أن الله موجود وليس هذا قصارى الدين أو الاعتقاد . ولو كان هذا قصارى الإنسان من الاعتقاد لأغناه وجود الكون الأعظم وهو موجود لا شك فيه . ولكنه يعتقد بالله ليشر بالصلة بين نفسه وبين الله وبين الله وبين نفسه ، أو يشعر بأن الله يعطيه الحياة لا بأن الله يأخذ حياته الأبدية منه ومن سائر الكائنات

فالأسطورة والديانة والفلسفة ليست حلقات متوالية في سلسلة واحدة ، لأن الأسطورة لا تزال باقية في تعبيرات الشعر والفنون وفي كل تشبيه يراه الخيال في اليقظة أو في المنام ، ولأن الفلسفة قد تقول كل ما عندها ولا تتأصل بذلك عنصر العقيدة من الوجدان . وقد تمحو العقيدة أو تفسدها ولا يلزم من ذلك أن تكون بديلاً منها أو خطوة تالية لخطوتها . فليست قدرة الفلسفة على تنفيذ بعض العقائد دليلاً على أنها عقيدة من عنصرها . بل هي دليل على أنها تفسح المكان لعقيدة أخرى لا تبطلها الفلسفة ولا يكون بينها وبين الفلسفة علاقة النقيض بالنقيض

وفى ذلك كله بكلمة موجزة أن الفلسفة والديانة ليستا بالنقيضين ، ولكنهما ليستا بشيء واحد . فقد يوجد الشيطان المنفصلان ولا يتناقضان
على أننا نحاول أن نستخلص من هذه المذاهب جميعاً زبدتها التي تستمد من كل واحد منها .. فيبدو لنا أنها تفضى بنا إلى نتيجتين واضحتين :

فالنتيجه الأولى أنها « تدين » كلها بالتطور أو بالتغير من بساطة إلى تركيب ومن وضع إلى رفيع

ولكن لا سبيل إلى التطور ولا التغير إذا كان الكون كله مادة سرمدية لا مصدر لها ولا غاية . إذ كل ما فيه اليوم قد كان فيه كل يوم ، فإذا لم يكن وراءه عقل يصرفه ويملك مقاديره فلا معنى للتطور فيه . أما تصرف العقل له فلا ينقصه أن تثيب عنا علل التصريف والتقدير . إذ اللازم منطقياً أن المادة الأبدية لا تزيد ولا يجد عليها جديد . ولكن ليس من اللازم منطقياً أن نحيط بكل ما يحيط به العقل المدبر لجميع الوجود

والنتيجة الثانية أن العلوم التجريبية كانت ثورة على العرفان من طريق الفلسفة القديمة وعلى العرفان من طريق المنطق والقياس بغير تجريب . وإن هذه الفلسفات الحديثة جاءت ثورة على العلوم التجريبية وعلى دعوى هذه العلوم أنها دون غيرها مصدر المعرفة الصحيحة بالكون وبالحياة

والثورة على الثورة أقرب إلى الإقرار منها إلى الإنكار
فإذا لاح للوهلة الأولى أن هذه المذاهب الفلسفية إيمان في إنكار العقيدة والإيمان فالنظرة التالية قد ترينا فيها مغزى غير ذلك المغزى واتجهاً غير ذلك الاتجاه
إذ هي إقرار لوسائل المعرفة التي تأتي من غير طريق التحليل والملاحظة الحسية ، واعتراف للنفس بحق في الحكم على الوجود والموجودات لا يتوقف على المعامل والمشرط والمنظار

وذلك عود إلى حق النفس في الإيمان ، وفتح لباب الإلهام والبهية ، بعد أن أوشك الحس أن يغلقه ويقم عليه الأرصاد
ولن نفتح باب الإلهام طويلاً دون أن يطرقه الطارق المأمول

العلوم الطبيعية والمباحث الإلهية

بقى رأى العلم الحديث فى المسألة الإلهية

ويحق للعالم الطبيعى أن يبدى رأياً يُحتج به فى المباحث الإلهية بمقدار نصيبه من صحة العلم وسعة الأفق وقوة العارضة وصدق العبارة . وهو يستفيد هذه الخصال من طول البحث وتعود التمهيص والتجربة ووفرة المعلومات فى موضوع واحد أو موضوعات متعددة . ويستطيع — إذا كان ممن يستدلون بنظام الكون على قدرة صانعه — أن يتوسع فى تفصيل الشواهد على دقة النظام واطراده فى ظواهر المادة وخفاياها التى تحتجب عن غير العلماء المتفرغين لهذه العلوم

أما العلوم الطبيعية نفسها فليس من شأنها أنه تخول أصحابها حق القول الفصل فى المباحث الإلهية والمسائل الأبدية ، لأنها من جهة مقصورة على ما يقبل المشاهدة والتجربة والتسجيل ، ومن جهة أخرى مقصورة على نوع واحد من الموجودات ، وهى بعد هذا وذاك تتناول عوارض الموجودات ولا تتناول جوهر الوجود ، وهو لا يدخل فى تجارب علم من تلك العلوم

فالبيولوجى يدرس أعضاء الجسم الحى ولكنه لا يستطيع بعلمه أن يبين أسباب الاختلاف بين الخلية الحية والخلية الميتة أو الخلية الجامدة . ولا يستطيع أن يقرر ماهية الحياة ، لأن أعمال الأعضاء شىء والقوة التى تعمل بها تلك الأعضاء شىء آخر لا يدخل فى نطاق البيولوجية التى يتعاملها أقدر المشرحين أو العارفين بتركيب الأجسام الحية

وإذا قرر العالم البيولوجى أن المادة قابلة لتوليد الحياة فهو لا يقرر ذلك فى حدود علمه . بل يقرره فى حدود ظنه وتقديره . ويجوز لعالم المعادن — بمثل هذا الحق —

أن يقرر أن المادة لا تملك خاصية الحياة . لأنه درس ذرة المادة في صورها المادية
دراسة العلماء

فالعالم الطبيعي لا يحق له الفصل في المسألة الإلهية
ولكن العالم الطبيعي يحق له إبداء الرأي في هذه المسألة بحق العقل والدليل
والبديهة الواعية ، لأنه إنسان يتمتع في الإيمان بمقدار امتياز في صفات الإنسان .
أما العلم نفسه فلا غنى له عن البديهة الإنسانية في تلمس الحق بين مجاهل الكون
وخوافيه

وبعض العلماء ينكرون ثقة البديهة ويزعمون أنها تناقض أصول البحث
الدراسة . . . فيغفلون عن عمل هذه الثقة في سريان العلوم وتعميم نفعها بين من
يعرفونها ومن لا يعرفونها على السواء

فكيف تسرى المقررات العلمية بين العلماء — فضلاً عن الجهلاء — لولا
ثقة البديهة ؟

كيف يعرف المهندس صدق الطبيب في مباحثه العلمية ولا نقول كيف يعرفها
الجاهل بالطب والمهندسة ؟

كيف تصبح المقررة العلمية حقيقة يعتمد عليها العارف والجاهل في إنفاق المال
على بناء العمارات وتصحيح الأجسام ومد السكك وصناعات الحديد والخشب والحجارة
وما إليها ؟

ما من حقيقة من هذه الحقائق تسرى بين الناس بغير ثقة البديهة وثقة الإيمان
ما من حقيقة من هذه الحقائق يعرفها جميع المنتفعين بها معرفة العلماء ، أو يمكن
أن يعرفها جميع الناس كما يعرفها بعض الناس

وهي مع ذلك مسائل محدودة يتاح العلم بها لمن يشاء
فلماذا يخطر على البال أن حقيقة الحقائق الكبرى تستغنى عن ثقة البديهة

الإنسانية ولا يتأتى أن تقوم في روع إنسان إلا بتجارب المعامل التي يباشرها كل إنسان ؟

نعم إن الحقيقة العلمية يعرفها كل من اختبرها ويتبين صدقها بالامتحان إذا تسرت موازينه ومعاييره . وهي عند الطلب ميسورة لأكثر الناس

ولكنك تستطيع أن تجزم كل الجزم أن الأمر كذلك في العقيدة والإيمان . فإن الذين يختبرون شعور الرسل والقديسين بإيمانهم لا بد أن يشعروا بذلك الإيمان كما شعر به الرسل والقديسون . وقد يعبرون عنه بأسلوب غير أسلوب العلماء في صوغ النظريات وتركيب المعادلات ، فلا يدل ذلك على عجب . بل يدل على أمر مألوف معهود : وهو أن التعبير عن الوجدانيات غير التعبير عن المقولات . وآية ذلك في مبتكرات الفنون ، وفيما نراه كل يوم من أساليب الناس في التعبير عما يحسون فبهجة الربيع ينعم بها الطائر والجواد والإنسان فيرسلها الطائر تغريداً ويطلقها الجواد صهيلًا وينظمها الإنسان قصيداً إن كان من الشعراء ، وينحتها تمثالا إن كان من المثاليين ، ويرردها ألحاناً إن كان من الموسيقيين ، وينقلها إلى شخص قصة إن كان من كتاب القصص والروايات ، ويؤلف منها أسطورة إن كان ممن يتخيلون الأساطير . ولا نشك في وجود الشعور لاختلاف العبارات . لأن الشعور موجود لا شك فيه

ويبلغ إنساناً ما يسره فيترجم عن سروره بتوزيع الصدقات وإطعام المساكين ، ويبلغ غيره ذلك النبأ بعينه فيترجم عنه بولية يدعو إليها الأحباب والأصدقاء ، ويبلغ آخرين فيعبرون عنه بالقصف واللهو أو بالراحة وإعفاء النفس من الأعمال ، أو بالصلاة والدعاء ، وقد تهلل الوجه وقد تسيل الدموع من العينين . ولا شك فيما يترجمون عنه ، وإن كان لكل سرور ترجمان يوافق الإنسان

فثقة البديهة لازمة في مقررات العلم فضلاً عن مقررات الإيمان بالغيوب . ولزومها يقتضيه العقل ولا يعتمد على وحى البديهة وحده ، أو على مجرد التسليم

إن الكائن الذى يستحق الإيمان به هو الكائن المطلق الكمال ، كما أسلفنا
 فى ختام الكلام على خلاصة الفلسفة الوضعية ، أى فلسفة أوجست كوت
 والكائن المطلق الكمال هو الكائن الذى لا يدخل فى حدود العقول ولا يخضع
 لتجارب العلماء

فما الذى يقضى به العقل فى هذه المناقضة ؟

إنه لا يقضى بأن يكون سبب الإيمان هو مبطل الإيمان . لأنه كلام لا يسيغه
 عقل ولا علم . ولكنه يقضى بما قضى به الواقع أيضاً وانفق عليه المفهوم والحسوس .
 وهو ألا نكتفى بالعقل وحده ولا بالعلم وحده فى الإيمان بالكائن الذى يستحق
 الإيمان . وأن نعلم أن ثقة البدئية متمم لا غنى عنه لوظيفة العقل والعلم فى معرفة الله ،
 ولا عجب فى ذلك وهى مسألة أكبر من المسائل العقلية والمسائل العلمية . . . لأنها
 مسألة الوجود كله فى جوهره وعرضه وفى ظاهره وخفيه ، ومسألة العالم والمعلوم
 والعقل والمعقول

وقد اختارت طائفة من العلماء المعاصرين موقفاً غير هذا الموقف فى مواجهة الغيب
 وتفسير العقيدة الإلهية ، وكان أكثرهم من البيولوجيين الذين يقررون أن المادة
 تشمل على خواص الحياة ، وإنه لا حاجة إلى فرض قوة غير القوى المادية لتفسير
 نشأة الأحياء على الكرة الأرضية

وكلامهم هذا لا قيمة له من العلم نفسه إلا فى اليوم الذى يروننا فيه مكاناً تنشأ فيه
 الحياة من الجراد كما نشأت فى زعمهم قبل التطور الأخير ، أو فى اليوم الذى يروننا فيه
 مادة مخلوقة بأعين العلم تتحول إلى حياة ، أو فى اليوم الذى يحللون فيه خلية تلد
 إنساناً سوياً فيصنعون خلية مثلها فى مقاديرها تلد إنساناً يرث ما ينمو فى الخلية الحية
 من خلائق الآباء والأجداد منذ آلاف السنين

والكيميون الذين يقولون كما يقول هؤلاء أن الإشعاع كاف لتفسير المادة وتراكيبها
 العضوية وغير العضوية مطالبون بمثل ما يطالب به أولئك البيولوجيون

فالشعاع يملأ الفضاء

فليس كبوه كما حلوله ، أو يرونا مكانا يتحول فيه الشعاع إلى ذرة وتتحول فيه الذرة إلى خلية حية ، ولا يكونون بعد ذلك قد أبطلوا قولاً من أقوال المؤمنين بالله . لأن عمل الصانع لا يثبت عمل المصادفة ، بل برده إلى صانع ألهمه وجعله في حكم الطبيعة التي تتخلق كما أراد

ويعزز القول بأن إنكار الحقيقة الإلهية هو مسألة العالم لا مسألة العلم — أن كثيراً من العلماء الممتازين ينكرون هذا الإنكار ويؤمنون « بالعقل » في هذا الوجود ، ويعتبرون تفسير الكون بالإرادة الإلهية أقرب تفسير إلى العقل وإلى الضمير . وبين هؤلاء أفذاذ من علماء الطبيعة وعلماء الرياضة أو من العلماء الذين جمعوا بين الطبيعة والرياضة واستقرت لهم في هذه العلوم مكانة أعلى وأثبتت من مكانة المنكرين . وإذا جازت المفاضلة بين حقوق العلماء في بحث المسألة الإلهية فأرجح العلماء حقاً في هذه المباحث هم علماء الطبيعة الفلكيون . لأن الفلكي يعتمد على بديهية العقل الرياضية ، والطبيعي يعتمد على تجارب الحس الخارجية ، والذي يجمع بينهما يجمع بين دلائل العقل والمشاهدة ويبني حكمه على نظام السماوات ونظام هذه الأشياء التي نلابسها في حياتنا الأرضية . فهو يتلقى الفكرة الإلهية في أوسع نطاق

وقد يرجح حق العالم الرياضى في هذه المباحث اعتبار آخر تبرزه لنا الكشوف الحديثة في مختلف العلوم الطبيعية ، ونعني به أن الكون كله يوشك أن يتراءى لنا في نسيج من النسب الرياضية التي تسوع قول الفلكيين الأقدمين « إن الله يهندس » وإن المهندس تترجم لنا حكمة الله في مخلوقاته العلوية والسفلية على السواء

ومن أكبر هؤلاء العلماء سير آرثر أدنجتون Eddington الذي يقول إن تفسير الكون بالحركة الآلية أمر لا يسيغه العلم الحديث ، وإن الكون أحرى أن يفسر بالنسب الرياضية في عقل عاقل ، ولكن الإنسان هو سر الكون الأكبر ، وهو

الذى يدرك هذه النسب ويدرك ما بين عقله وعقل الكون من علاقة وثيقة . وأنه إذا جاز للحركة الآلية أن تخاق في المستقبل « إنساناً آلياً » فليس مما يجوز في العقول أن تتخيل ذلك الإنسان سائلاً عن الحقيقة أو مبالغاً بأسباب الحق والباطل . ولكن هذا الشوق إلى الحقيقة هو لباب الحياة وهو محور الوجود الإنسانى منذ نجم من صلب هذه الطبيعة : هذا هو الذى يجعل الإنسان شيئاً مغايراً كل المغايرة لما حوله من الظواهر الطبيعية ويجعله قوة روحانية . . . ومتى ارتفعت الصيحة من قلب الإنسان : فيم كل هذا ؟ لم يكن جواباً صالحاً لتلك الصيحة أن ننظر إلى هذه التجارب التى نتلقاها من حسنا ونقول : كبل هذا هو ذرات وفوضى ، وهو كرات نارية تحوم وتحوم إلى القضاء المحتوم . . . كلا . بل الأحرى أن نفهم أن كل هذا وراءه روح يستوى الحق فى محرابها ، وتكن فيها قوالب لتنمية الذات بمقدار ما فيها من النزوع إلى تلبية عناصر الخير والجمال . . . »

* * *

ومن كبار العلماء الفلكيين الطبيعيين الذين ينظرون إلى الحقيقة الإلهية هذه النظرة جينز Jeans صاحب الباحث الممدودة فى الاشعاع والذرات الغازية . وهو ينبذ التفسير الآلى كما ينبذه أدنجتون ، ويستدل بالنسب الرياضية على وجود الله . لأننا لم نستخرج هذه النسب من السكون بل استخرجناها من عقولنا ، فلما عرفناها وطبقناها على ما حولنا عرفنا أنها كانت موجودة عاملة قبل أن نهتدى إليها وتترقى إلى مراقبة عملها فى نواميس الكون ونواميس الحياة . فحق لنا أن نفهم أن هذه الحقائق الرياضية هى حقائق عقل إلهى أودعها أفكارنا كما أودعها هذه العوالم من حولنا . قال : « إن العقل لا يعد بعد طفلياً على عالم المادة كما بدا لبعضهم من قبل . بل نحن آخذون أن نراه ونرفع إليه التمجيد لأنه هو خالق عالم المادة والمهين عليه . وليس المقصود بالبداهة عقولنا الإنسانية . ولكننا المقصود هو العقل الذى نحسب من أفكاره تلك الذرات التى تنمى لنا العقول . . . »

فالكون أخرى أن يسمى « فكرة عظيمة » لا آلة عظيمة . وأنه لأهول خطراً من الأفكار في رأس إنسان .

* * *

والعلامة البرت اينشتين صاحب النسبية حجة في الرياضيات وفي الطبيعيات ، وله مشاركة في فن الموسيقى ومقاصد الفلسفة ، وهو قوى الإيمان بوجود الله ، ويقول : « إن أصحاب العبقريات الدينية من جميع المصور قد عُرِفوا بهذا النوع من الشعور الدينى الذى لا ينتمى إلى نخلة ولا يتمثل الله فى أمثلة بشرية . . . فكيف يتأتى أن ينتقل هذا الشعور الدينى الكونى من إنسان إلى إنسان إذا لم يبرز فى صورة معينة أو مراسم معلومة ؟ إننى لأرى أن أهم وظيفة من وظائف الفن والعلم هى أن يوقظا هذا الشعور وأن يستبقياه حياً فى الذين تهيأوا له . . . »

ومن طبقة هؤلاء العلماء الكبار من يتدين ويقرر فائدة الصلاة ولا يكتفى بإيمان العقل أو الضمير بوجود الله . فالسير أوليفر لودج الرياضى الطبيعى المشهور يؤمن بالله وبالروح وبفائدة الصلاة ويرد على الذين يزعمون التناقض بينها وبين القوانين الأبدية بأنهم يخطئون التصور إذ « يتصورون أنفسهم كأنهم شيء منعزل عن الكون وخارج منه يعمل فيه من ظاهره ويحاول أن يبذل مظاهره بالانهال إلى نظام فى القوى المسيّرة » . . . و « لكننا إذا استطعنا أن نتفطن إلى أنفسنا وأننا نحن جزء صميم من النظام بأسره ، وأن رغباتنا ومطالبنا هى نفحة من الإرادة المسيطرة الهادية لم يمتنع على حركات عقولنا أن يكون لها أثر فاعل إذا سرنا بها وفاقاً لأصدق ما فى الكون من القوانين وأعلامها »

ويضرب السير أوليفر مثلاً لذلك بالدولة العادلة التى تكون خلجات الأحاد فيها جزءاً من التشريع والإدارة إذا هى سلكت سبيلها الحق إلى التعبير السليم والتوفيق بينها وبين أصول النظام

ولا تزال كتب العلماء المؤمنين تطالع القراء فى الغرب بأرائهم فى وجود الله

وأسابهم التي تبعث فيهم الايمان به والثقة بتدبيره . ومن أحدثها كتيب الأستاذ كريسى موريسون Cressy Morrison الذى كان رئيساً لمجمع العلوم فى نيويورك ... وقد سماه « ليس الإنسان بوحيد » ونخص فيه سبعة أسباب للايمان بالحقيقة الالهية يعرفها الطبيعيون والرياضيون وتأبى عليهم أن يردوها إلى المصادفة ، لأنها لا تختل أبداً مع أن التوافق بينها بالمصادفة لا يتجاوز نسبة الواحد إلى ألف الملايين . ومن أقوى هذه الأسباب السبعة قوله عن الناسلات : « فخواه » أنها تبلغ من الدقة أن جميع الناسلات التي يتولد منها سكان الكرة الأرضية جميعاً لو وضعت فى حيز واحد لما زادت على قمع الخياطة . ولكنها كانت فى كل خلية حية وفى طواياها أسرار الخصائص التي يتصف بها جميع الأدميين » . . . قال : « وإن قمع خياطة لحيز صغير إذ يحتوى فيه جميع خصائص الأفراد الموزعة بين ألفى مليون من البشر . ولكنه واقع لا ترقى إليه الشكوك . فكيف إذن تنطوى فى هذه الناسلات جميع عوامل الوراثية المتخلقة من حشود الأسلاف وتستبقى لكل فرد مقوماته النفسية فى مثل هذا الحيز الذى بلغ الغاية من الدقة والصغر » .

ونحن نرى من هذا المثال ما يستطيعه العالم من تفصيل الأدلة التي يتناقها من لا يدرسون العلوم الطبيعية . فإن خلق الذكر والأنثى معجزة كافية لإثبات القصد والتدبير فى خلق الحياة واستدامة أسباب البقاء للأحياء ، وأن الفرائز النوعية التي تؤدي هذه المعجزة لأبرز من أن تخفى على عالم أو غير عالم . ولكن العالم الطبيعى وحده هو الذى يستطيع أن يضاعف هذه الدلالة أضعافاً فوق أضعاف . لأنه يرينا بمثل الدليل المتقدم أعجب أعاجيب هذه الغريزة التي تخفى على سواء ، ويبين لنا أن الحياة قوة من عالم العقل لا من عالم المكان والزمان . لأن الحيز الذى يحتوى الناسلة هو الحيز الذى يحتوى كل ذرة فى حجمها من الذرات المادية . ولكنه يتسع لآفاق من القوى لا أثر لها فى ذرات الأجساد . وقد قيل على سبيل التعميق والاعراب أن « لو » تضع باريس فى علبة صغيرة « وظن القائل أنه بالغ أقصى المبالغة فى تصوير

الاستحالة والإنجاز الذى تستطيعه الفروض أو الأمنى المشتهاة . لسنا هنا بصدد فرض باطل أو أمنية خيالية ، ولكننا فى صدد حقيقة أعجب من جميع الفروض والأخيلة . لأنها لا تضع باريس وحدها فى علبة صغيرة . بل تضع النوع الإنسانى كله فى أقل من العلبة الصغيرة : فى قمع لا يتسع لأكثر من أتملة . وهو يتسع مع ذلك لكل ما فى النفوس من الأحاسيس والخوافز والأسرار ، ولكل ما فى العقول من الأفكار والفلسفات والمبتكرات ، ولكل ما فى الضمائر من العقائد والأخلاق والأشواق ، ولكل ما فى الأجسام من الوظائف والحاسن والأشبهاء ، ولكل ما بين هؤلاء من الأواصر والوشائج والعلاقات

فإن كان العلم هو الذى يعوق هذه الآية عن الرسول إلى العقول فما هو بواصل إلى شىء وما من شىء هو واصل إليه

لكن العلم براء من هذا التعطيل الذى يشل العقول ويفقدها شجاعة الاعتقاد . فإذا جاز له أن يفكر فإنما يجوز له ذلك بحجة واحدة : وهى أنه يجهل وليس أنه يعلم . ومن الجهل لا من العلم أن نجعل الجهل مرجعاً للوجود من أعلاه إلى أدناه . فليقل « العالم » إنه يجهل لأن الأمر أكبر من أن يعرفه ويحيط بحدوده . ولكن الأمر الذى لا يعرفه ولا يحيط بحدوده موجود لا شك فيه .

خاتمة المطاف

مهما يكن من تشعب الرحلة التي قضيناها على صفحات هذا الكتاب — فهي نقلة يسيرة بالقياس إلى الرحلة الإنسانية الكبرى في هذا السبيل . ولعل ما بقي منها أضعاف ما سلف ، لأن السعى إلى الحقيقة الأبدية ان يزال سعياً موصولاً في كل جيل .

وقد أوجزنا وكان لا بد لنا من أن نوجز . ولكننا توخينا في الإيجاز ألا يتخطى حد الضرورة . وحد الضرورة هو أن يكون البيان كافياً للإشارة إلى الوجهة العامة ، وأن يكون كافياً لتقرير النتائج التي يرتضيها العقل وبتطلبها الضمير ، سواء من جانب العقائد الدينية أو من جانب المباحث الفكرية

وخاتمة المطاف قد تنتهى بنا إلى النتائج الآتية . وهى :

« أولاً » أن التوحيد هو أشرف العقائد الإلهية وأجدرها بالإنسان في أرفع حالاته العقلية والخلقية . ولكن الإنسان لم يصل إلى التوحيد دفعة واحدة ، ولم يفهمه على وجهه الأقوم عند ما وصل إليه . بل تعثر في سعيه ، وأخطأ في وعيه ، ولم يزل مقيداً بأطوار الاجتماع وحدود المعرفة عسراً بعد عصر وحالاً بعد حال . فلم يلبسهم من هذه العقيدة إلا بمقدار ما يفهم ، ولم يهتد إلى خطوة جديدة فيها إلا بعد تمهيد أسبابها وتثبيت مقدماتها . فكان الإيمان مساوفاً للخلق والعرفان

وليس في ذلك كله ما يقدح في الغاية البعيدة التي يؤمها من وراء هذه الخطوات ، وليس في جميع هذه الأخطاء ما يقدح في الحقيقة الكبرى . لأن معرفة الإنسان بالحقيقة الكبرى دفعة واحدة هو المحال الذي لا يجوز ، وترقيه إليها خطوة بعد خطوة هو السنة التي اتبعها في كل مطلب يعنيه

فلم يكن من الجائز أن يتعرف الصناعات والعلوم جزءاً جزءاً في هذه الآمال الطوال ،

وأن يتلقى حقيقة الوجود الكبرى كاملة مستوفاة منذ نشأته على هذه الأرض أول نشأة . ولقد مضى عليه عشرات الألوف من السنين وهو يخلط في طهو غذائه . وحاجته إلى الطعام لا شك فيها ، ومادة الطعام بين يديه ، وعلم الطعام ليس بالعلم المغيب وراء الحجب والأستار . فإذا فاتته أن يدرك « الوجود المطلق » قبل أن يتقن غذاءه فليس من الجائز أن نعجب لذلك ، أو أن نستفتح به أبواب التشكك في كنهه العقيدة أو في لباب الحقيقة . وإنما العجب ألا يكون الأمر كما كان

والنتيجة الثانية التي يرتضيها العقل ويتطلبها الضمير في خاتمة المطاف أن الإله الأحد « ذات » ولا يسوع في العقل أن يراه غير ذلك

فقد مرت بنا أقوال تضاربت فيها الآراء ، وأحكام تنوعت فيها المقاييس ، ولكننا وجدنا بينها إجماعاً على شيء واحد مع صعوبة الإجماع في هذه الأمور . وهو أن « الذاتية » أعلى ما تتصوره من مراتب الكائنات على الإطلاق

فالأقدمون الذين قالو بالعقل والهيولى ، والمحدثون الذين قالوا بالنشوء والارتقاء ، والنشويون الذين قالوا ببقاء الأنسب أو قالوا بالانبثاق ، وغير هؤلاء وهؤلاء مجمعون على قول واحد . وهو أن الترقى إنما هو الانتقال من وجود بغير ذات إلى وجود له ذات : إلى وجود يعلم ذاته ويشعر بوجوده

فالجماد المبهمة الذي لا تعين فيه أقل من الجماد الذي تعين بعضه من بعض وتميزت له أشكال وصفات

وهذا الجماد أقل من النبات

وكما ارتقى النبات ظهر فيه التعمين بين شجرة وشجرة ، وبين ثمرة وثمرة ، وانجبه

إلى التخصص بعد التعميم

وهكذا آحاد الحيوان

وهكذا آحاد الإنسان

حتى إذا بلغ غاية مرتقاء أصبح « ذاتاً » لا تلبس بذات أخرى من نوعه ، وكان

هذا هو المقياس الصادق لترتيب درجات الكمال في جميع الكائنات
فالكائن الأكمل ان يكون مجرداً من الذات ، وان يتخيله العقل عقلاً مجرداً
من الذاتية كما وهم بعض أصحاب الديانات ، وناقضوا أنفسهم فيما وهموه
فالعقل يعقل وجوده لا محالة

ومتى عقل وجوده فهو « ذات »

أما العقل الذى لا يعقل وجوده فقتسميته بالعقل ضرب من العي والإحالة . وتسميته
بغير هذا الاسم تلفيق يحار فيه التعبير . . . فإذا كان قوة مادية فلا معنى لفرضها بمعزل
عن قوى الكون ، وإذا كان قوة عقلية فلن تكون القوة العاقلة في غير ذات
* * *

ونأتى بعد ذلك إلى النتيجة الثالثة وهى إدراك هذه الذات
فكل شرط يذهب إليه الذاهبون لتقييد « الذات » الإلهية بصفة من الصفات
المهودة لدينا فهو شرط قائم على غير أساس
فلا أساس للقول بأن « الله » لا تكون له صفات متعددة ، لأنه جوهر بسيط
ولا أساس للقول بأن الله لا يريد لأن الإرادة اختيار بين أحوال ، والله منزّه
عن احوال
ولا أساس للقول بأن الله لا يعلم الجزئيات لأنه يعلم أشرف المعقولات ، وهو
ذات الله

فنحن قد جهلنا البساطة في المادة وأحكامها ونحن ناهى الأجسام ونعيش في الأجسام
جهلنا البساطة المادية فقال الأقدمون أن المادة كلها من النار والتراب والهواء
والماء ، ثم عللنا التركيب بتعدد العناصر واختلاف توليف الذرات . ثم علمنا أن
الذرات كلها تنتهى إلى إشعاع وهو أبسط ما تراه العين ويلم به الخيال . وقد كانوا
قديمًا يقولون إن الأجرام العلوية خالدة أبدية لا يعرض لها الفساد والتغير لأنها نور
بسيط... فكل الأجسام إذن نور بسيط لا نعلم منه إلا أنه حركة في فضاء... ونحن قد

جهلنا أحكام البساطة وصفاتها في المادة المحسوسة قرونًا بعد قرون ، ولا نزال نعلم أننا واهمون فيما نتصف به من الحركة والسكون . فمن أين لنا أن ندرك أحكام البساطة الإلهية قياساً على وصف لا تحيط به العقول ؟

من أين لنا أن إرادة الله من قبيل إرادتنا ؟ وأن علم الله من قبيل علمنا ؟ وكيف يكون الوجود إن لم يكن وجوداً يفعل ويخالف العدم ؟ وكيف يخالف العدم إذا كان سلباً لا أثر له على سبيل الثبوت ؟

هنا نعلم أن الدين لم يكن أصدق عقيدة وكفى . بل كان كذلك أصدق فلسفة حين علمنا أن الله جل وعلا « ليس كمثل شيء »

فكل ما نعلمه أنه جل وعلا « كمال مطلق » وأن العقل المحدود لا يحيط بالكمال المطلق الذي ليست له حدود . وليس لهذا العقل أن يقول للكمال المطلق كيف يكون وكيف يفعل وكيف يريد



ويفضى بنا الكلام في طاقة العقل إلى نتيجة رابعة ، وهي الصلة بين العقل والإيمان

فكيف نؤمن إذا كان العقل الإنساني قاصراً عن إدراك الذات الإلهية ؟ وكيف تأتى الصلة بين الكمال المطلق وبين الإنسان ؟

وقد نمهد للجواب على هذا السؤال بسؤال آخر يرد البحث إلى نصابه . فنسأل : أيراد بالعقل إذن أن يكف عن الإيمان حتى يكون عقلاً كاملاً مطلق الكمال ؟ أم يراد بالعقل أن يؤمن بالله دون مرتبة الكمال ؟

لا هذا ولا ذاك مما يراد أو يقع في حساب . فالكائن الذي يستحق الإيمان به هو الكائن الذي يتصف بالكمال المطلق في جميع الصفات . وغير معقول أن يكون سبب الإيمان هو السبب المبطل للإيمان ، وغير معقول أن يستحيل الإيمان مع وجود الإله الذي يتصف بأكمل الصفات . فالخرج الوحيد من هذا التناقض أن الصلة بين

الخالق وخلقه لا تتوقف على العقل وحده . . . وأى عجب فى ذلك ؟ إن الإنسان كله
لفى الوجود ؟ وليس العقل وحده هو قوام وجود الإنسان . فلماذا تنقطع الصلة بين
الخالق والخلق إذا حسرت العقول دون ذلك المقام

أفنعنى هذا أن العقل الإنسانى لا عمل له فى مسألة الإيمان ؟

كلا . بل له عمل كبير ، ولكنه ليس بالعمل الوحيد

وفرق بين أن يعرف العقل حدوده وبين أن يبطل عمله . فإن العقل ليستطيع
التفرقة بين عقيدة الشرك وعقيدة التوحيد ويستطيع التفرقة بين أدلة الإيمان وأدلة
التعطيل ، ويستطيع التفرقة بين ضمير مؤمن وضمير عطل من الإيمان . ويستطيع
أن يبلغ غاية حدوده ثم لا ينكر ما وراءها لأنه وراء تلك الحدود . ويستطيع أن
يسأل نفسه : أيمكن أن يمتنع على الإيمان بالله لا لشيء إلا لأنه متصف بأكمل
الصفات التى يتعلق بها إيمان المؤمنين ؟ فإن لم يكن ذلك ممكناً فليعترف « بالوعى
الدينى » لأنه ضرورة لا محيص عنها ، ولأنه واقع ملازم للإنسان فى محاولاته
الأولى ، ولن يزال ملازماً له فى مقبل عصوره أبداً الأبد

* * *

وهنا يعرض السؤال عن مشكلة الخير والشر التى برزت بعد الأديان الكتابية
إلى الصف الأول بين مشكلات علم الكلام وعلم اللاهوت ، وكانت قبل الأديان
الكتابية سبباً للقول بالتثنية وتعدد الوساطات بين الله وعالم المادة أو عالم الهيولى
ففى سياق الكلام على كمال الذات الإلهية يسألون : كيف يتفق هذا الكمال
وما نحسه فى هذا العالم من النقص والشر والعذاب ؟

والسؤال متواتر ولكنه عجيب . لأن الكمال المطلق صفة الخالق وليس صفة
الخلقوات . وكل مخلوق محدود ، وكل محدود فلا بد فيه من نقص يحس على صورة
من الصور : صورة قبح أو صورة شر أو صورة عذاب

ولو جاز أن يخلق الله إلهاً آخر لوجب أن يكون هذا الإله محدوداً وأن يكون

حده نقصاً على صورة من تلك الصور أو على صورة غيرها لا نعرفها ونحن لا نعالج أن نحل المشكلة كما يحلها القائلون بأن الألم والشر والرذيلة أوهام زائلة ليست لها حقيقة باقية . فإن كانت أوهاماً فهذا لا يحل المشكلة ولا يصرفها . إذ لا شك أن وهم السرور أطيب من وهم الألم ، وأن وهم الخير أفضل من وهم الشر ، وأن وهم الفضيلة أكرم من وهم الرذيلة

ولكننا نرى أن المشكلة كلها مشكلة اقتراح بعد التسليم بوجود النقص في الخلوقات . وأن المراد بالاقتراح أن يكون النقص مرضياً للناقصين ، أو أن يكون خلواً من الألم والعذاب

إلا أن اقتراح الإنسان على الكون كاقتراح كل جزء صغير على مجموعه الكبير . ولا فرق بينه وبين اقتراح الحجر الذي يريد أن يدخل الجدار في الوسط أو في الزاوية ، وكاملاً أو مكسوراً من بعض الأطراف دون الأطراف الأخرى ، وعالياً على المشارف أو مدفوناً في جوف الأساس

ومن لنا أن النقص الذي لا يرضينا هو أقرب إلى الكمال من النقص الذي نرضاه ؟ أليس حافز الألم هو وسيلة الشوق إلى الكمال والنفرة بينه وبين النقص في شعور الضمير ؟

بل الواقع أننا نرى هذه الآلام وسيلة الارتقاء بتنازع الأحياء ، وأنها وسيلة التمهيد والازدياد في موفضائل الإنسان . ولو أننا سألنا رجلاً ناضجاً أن يسقط من حياته آثار آلامه أو آثار مسراته لتردد كثيراً بين الآلام والمسرات ، ولعله في النهاية يسقط آثار المسرات ولا يسقط آثار الآلام

ونحن نحكم على غايات الأبد بتجارب العمر القصير . فلا فرق في ذلك بيننا وبين من يحكم على الرواية المعروضة أمامه بكلمة في خطاب أو كلمة في جواب ، ثم يحكم على التأليف والمؤلف كأنه شهد جميع الفصول وقابل بينها وبين شتى الفصول والروايات

والأمر كما أسلفنا في هذا الكتاب فرض من ثلاثة فروض : فإما إله قادر على كل شيء ولا يخلق شيئاً . وأما إله يخلق إلهاً مثله في جميع صفات السكّال . وأما إله يخلق كوناً محدوداً يلم به النقص الذي يلم بكل محدود

وهذا هو الفرض الوحيد المعقول . وإذا اقترح مقترح أن يكون النقص على صورة لا نحسها فليس اقتراحه هذا بمقبول عند جميع العقول الآدمية فضلاً عن العقل الإلهي المحيط بما كان وما يكون . لأن الإحساس بالنقص أقرب إلى السكّال عند الكثيرين من نقص لا نحسه ولا يفرق في شعورنا بين الحسن الشهي وما هو أحسن منه وأشهى

والإنسان بعد قرين الزمن وليس بقرين الأزال والآباد . ولا بد لقرين الزمن من عوارض ومن غير ، ولا بد في هذه العوارض والغير من فوارق بين الأحوال وفوارق بين الآحاد وفوارق بين الجماعات . وإلا كانت أبدية إلهية لا يطرأ عليها اختلاف

وهذه الفوارق هي ما نشكوه ونقترح غيره ، فغاية ما يقال في هذا الاقتراح أنه يقبل المراجعة والمناقضة وليس بالحكم الأخير في أسرار هذه الأكوان ونحسب أننا نظلم نصيب الحس إذا قلنا إن مسألة الإيمان مسألة عقل ومسألة « وعى » ليس للحس فيها من نصيب

فنحن نستطيع أن نرى بأعيننا أن الإيمان ظاهرة طبيعية في هذه الحياة . لأن الإنسان غير المؤمن إنسان « غير طبيعي » فيما نحسه من حيرته واضطرابه ويأسه وانعزاله عن الكون الذي يعيش فيه ، فهو الشذوذ وليس هو القاعدة في الحياة الإنسانية وفي الظواهر الطبيعية . ومن أعجب العجب أن يقال إن الإنسان خلق في هذا الكون ليستقر على إيمان من الوهم المحض ، أو يسلب القرار

وليست حجة المنكر أن يقول إن الإنكار ممكن في العقول . بل حجة المؤمن أن يقول إن حال المنكر ليست بأحسن الأحوال ، وأنه إذا أنكر عن اضطراب تبين

لنا على الفور أنه في حال « غير الحال الطبيعي » الذي يستقيم عليه وجود الأحياء
 وخاتمة المطاف أن الحس والعقل والوعي والبديهة جميعاً تستقيم على سواء الخلق
 حين تستقيم على الإيمان بالذات الإلهية ، وأن هذا الإيمان الرشيد هو خير تفسير
 لسر الخليقة يعقله المؤمن ويدين به الممكر ويتطلبه الطبع للسليم

عباس محمود العقاد

maged1200@yahoo.com

فهرس

| الموضوع | الصفحة |
|-----------------------|--------|
| تقديم | ٥ |
| أصل العقيدة | ٧ |
| أطوار العقيدة الإلهية | ٢٣ |
| الوعي الكوني | ٣٦ |
| الله ذات | ٥٥ |
| مصر | ٦٠ |
| الهند | ٧١ |
| الصين واليابان | ٨١ |
| فارس | ٨٧ |
| بابل | ١٠٢ |
| اليونان | ١٠٧ |

مرحلة جديدة في الدين :

| | |
|-------------|-----|
| بنو إسرائيل | ١١١ |
| الفلسفة | ١١٩ |
| المسيحية | ١٤٦ |
| الإسلام | ١٥٧ |

الأديان بعد الفلسفة :

| الموضوع | الصفحة |
|----------------------------------|------------|
| اليهودية بعد الفلسفة | ١٦٢ |
| المسيحية بعد الفلسفة | ١٧١ |
| الإسلام بعد الفلسفة | ١٧٨ |
| الفلسفة بعد الأديان الكتابية | ١٨٨ |
| التصوف | ٢٠٤ |
| براهين وجود الله | ٢١١ |
| البراهين القرآنية | ٢٣٤ |
| آراء الفلاسفة المعاصرين | ٢٤٤ |
| العلوم الطبيعية والمباحث الإلهية | ٢٨٣ |
| خاتمة المطاف | ٢٩٢ |

EGYPT

Maged

ان المكتبة العصرية في صيدا وبيروت لها جميع حقوق طبع
ونشر كتب الأستاذ عباس محمود العقاد في لبنان وسائر البلاد
العربية ما عدا القاهرة ، والكتب هي :

| | | | |
|------|--------------------------------|------|--------------------------|
| ٧٠٠ | حياة المسيح | ٦٠٠ | عبقريّة محمد |
| ٨٠٠ | حياة قلم | ٨٠٠ | عبقريّة عمر |
| ٧٠٠ | حياة ابن الرومي | ٧٠٠ | عبقريّة خالد |
| ٦٠٠ | الحسين أبو الشهداء | ٦٠٠ | عبقريّة علي |
| ٥٠٠ | الحرب العالمية الثانية | ٦٠٠ | عبقريّة الصديق |
| ٥٠٠ | خلاصة اليومية والشذور | ٦٠٠ | عثمان بن عفان |
| ٤٠٠ | خواطر في الفن والقصة | ٧٠٠ | عمرو بن العاص |
| ٥٠٠ | داعي السماء / بلال | ٤٠٠ | سعد بن أبي وقاص |
| ٥٠٠ | رجعة أبي العلاء | ٥٠٠ | جحجا |
| ٥٠٠ | الرحالة عبد الرحمن الكواكبي | ٥٠٠ | معاوية بن أبي سفيان |
| ٦٠٠ | ساره | ٦٠٠ | الفلسفة القرآنية |
| ٢٠٠٠ | ساعات بين الكتب | ٥٠٠ | مطلع النور |
| ١٠٠٠ | شاعر أندلسي وجائزة عالمية | ٦٠٠ | التفكير فريضة اسلامية |
| ١٢٠٠ | الشيوعية والانسانية | ٦٠٠ | الانسان في القرآن |
| ١٠٠٠ | عقائد المفكرين | ١٤٠٠ | ابن الرومي |
| ٩٠٠ | الفصول | ٨٠٠ | ابليس |
| ٤٠٠ | المرأة ذلك اللغز | ٨٠٠ | ابراهيم أبو الانبياء |
| ٥٠٠ | المرأة في القرآن | ٧٠٠ | أبو النواس |
| ٥٠٠ | هتلر في الميزان | ١٠٠٠ | أنسا |
| ٦٠٠ | مراجعات في الادب والفنون | ٦٠٠ | فاطمة الزهراء والفاطميون |
| ١٢٠٠ | يسألونك | ٨٠٠ | ما يقال عن الاسلام |
| ٦٠٠ | القرن العشرين ما كان وما سيكون | ١٠٠٠ | الاسلام في القرن العشرين |
| ٤٠٠٠ | مجموعة اعلام الشعر | ٥٠٠ | الامام محمد عبده |
| ٦٠٠ | مطالعات في الكتب والحياة | ١٠٠٠ | بين الكتب والناس |
| ٨٠٠ | هذه الشجرة | ٨٠٠ | التعريف بشكسبير |
| ٨٠٠ | لا شيوعية ولا استعمار | ١١٠٠ | حقائق الاسلام |

جميع المراسلات باسم المكتبة العصرية للطباعة والنشر

لصاحبها: شريف عبد الرحمن الانصاري

بيروت - ص ٠ ب : ٨٣٥٥ - تلفون : ٢٣٧٥٤٥